

٨٤/ع



بنیاد محقق طباطبائی
نسخه ٨٤/ع

درجہ رسالہ برقی دریک ان از ان سچ آبرگ تهرانی (۱۶۱۱ ع ۱۴۲۹)
 ص ۲۱-۲۱) چندین از دیگره است

(۲۹)

درعہ اصول ص ۲۴ از ۲۴ این کتاب نقل شد

مؤلف از ار خود ازین کتاب یاد میکند :

الف ۳۸۲ - ۳۶۲

المخص ۶۹

تبریز الانبیاء و الامه ۲۳۶ و ۲۳۳

کتاب فی جبهه الحجاز القرآن ۲۷۷ و ۲۷۸

الموضع عن الحجاز القرآن ۲۸۷

الف ۲۹۸ و ۳۰۴ و ۳۲۰ و ۳۲۱ و ۳۲۲ و ۳۶۲
 و ۳۷۰ و ۳۸۲
 المقنع فی العیبه ۳۱۱

المسائل الطرابلسیه ۲۵۵
 مورخ ۴۲۷ (درجہ ۶ : ۲۲۵) (درجہ ۱۹)

بسم الله تعالى
 هذا كتاب في الكلام واصول الدين
 للسيد المرتضى ولعله كتابه المسج بالذخيرة
 وهو كتاب جليل مشهور

۸۴/ع

هذا المجلد في علم الكلام
 للسيد المرتضى

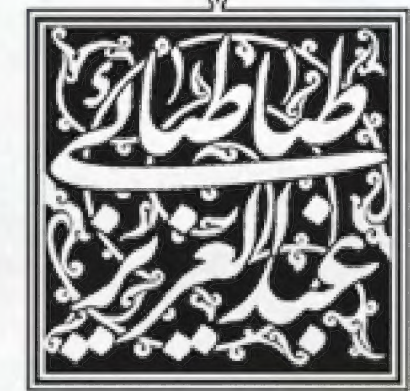
بسم الله تعالى
 من عوارض الدهر لري
 عبد الرزاق بن عيسى
 اصفهاني



بنیاد محقق طباطبائی
 نسخه ۸۴/ع

لولا يمكن متولدا عن المجاوره لانه لو كان من فعله تعالى او فعلنا ابتداء
 لجازان لا بفعله ومنها ان المعتمد بالسكين الحادة على الجسم السحيق
 والريق لا بد ان يقطعه وهرقه ويؤلمه ان كان حيا فلوليكن القطع
 متولدا او لا لمجازان لا يقع على ما تقدم ذكره وليس لهم ان يطعنوا
 على قولنا في التولد بان من شأن القادر في التولد ان يقدر على تركه و
 هذا لا يتم في المتولد وذلك من شرط القادر ان يقدر على ان لا
 يفعله والترك شرط في كونه قادرا لان في الافعال مالا ترك له كما ان
 فيها مالا اصنعه ويتقضى ما ذكره بالقدر تعالى لان الـ
 عليه وليس لهم ان يعترضوا بان القول بالتولد ينفي
 القدرة الواحدة لا يفعل بها مبرك
 الواحد لا جزءا واحدا اذا
 واحد اثنان اجزاء
 بعدد

قلنا كما يكون من فعله ويتعلق به احكامه وان وجب وجوده عند
توفره واعيه في الفعل المباشر وبعد فقد كان يجوز لا يقع هذا المتولد
بان لا يفعل سببه على ان الوجوب على بعض الوجوه لا ينال في الفعلية لان
فعل المجاوز واجب لم يخرج وجوبه مع الاجزاء من ان يكون فعلا له وهذه
الجملة التي ذكرناها تسقط كل الخلاف في هذا الباب في الناس من في
افعال الجوارح ولم يثبت لاحدنا فعلا سوى الارادة والفكر وفيهم من في
ان يكون فعلا له كل ما تعدى خيره وقل فيه انه حدث لا يورث له
وهو من فعل الله تعالى ووقع بطبع المحل وما يسطل الطبع زايد على ما قد
نأناه غير معقول على ما بين في غير موضع ولان الفعل يقتضي
تلافاً بين ان ننده الى طبع وليس له هذه الصفة
على سبيل الجملة لان الخروج القليل من
ل بالطبع يقتضي ان لا يقع
أما واحداً
كأنه



بنیاد محقق طباطبائی
نسخه ۸۴/ع

كذلك وايضا كان يجب على هذا المذهب ان يجوز حصول المجاوزة بين
الجوهرين ولا يوجد التاليف لانه لو لا التوليد الذي ذكره لم يكن
ههنا سبب يقتضي وجوده لا محالة وليس على المخالف في هذه المسئلة
ان يعتقد في وجوب وجود التاليف مع المجاوزة بان المحل لا يجاوزها
يحتمل لان هذا المذهب غير صحيح وقد بينا في غير موضعه صحة خلوه المحل
ما يحتمل ثم ان هذه العلة تنفي ان يكون التاليف متولداً من فعلنا
ايضا اذا اعتدنا في التوليد من فعلنا بها ولا لمان بقوله كيف يولد
المجاورة من فعله ومن شأن السبب جواز وجوده مع فقد المتبب ليعضد
بذلك من الموجب ليقضي ذلك ان الكون على سبيل المجاوزة قد وجد
بعينه في الجزء منفردا ولا يجب التاليف وهذا القدر كاف في انقضاء
من العمل الموجبة وانما جاز في بعض المواضع وجوده مع ارتفاع السبب
فيما له ضد كالعلم والتاليف لا ضد له على ان هذه العلة ترجع
الى ان علي في اثبات المجاوزة من فعلنا مولدة للتاليف فاما تعلقه
بانه تعالى لو فعل بالسبب كان محتاجا اليه ولا تنقضي بذلك كونه
قادرا لنفسه فليس يصح لانها محتاج اليه الفعل في نفسه من حيث
كان لا يصح وقوعه لامعه لانه الحاجة فيه الى الفاعل لا ترى انه
تعالى اذا فعل العرض المنقصر الى المحل لا نقول انه محتاج في فعل العلم
الى الحيوة وانما المحتاج في الفعل الى غيره مع تعدد عليه ايقاعه واقاع
امثاله في العرض المقصود به متى لم يفعل ذلك الشيء الذي قلناه انه محتاج اليه

وان وقع مرقا در غيره على خلاف هذا الوجه فالخاتمة على هذا القول
 لا يضيفها الا بعد تصور الاستغناء على بعض الوجوه والقديم تعالى
 قادر على ان يفعل افعال هذا السبب القائمة مقامه في العرض المقصود
 به من غير سبب فلا يجب ان يكون محتاجا اليه وان كنا محتاجين الى ^{سبب} الازالة
 ولهذا كان احدا في صعود السطح الى ^{منها} السطح بحيث لا يتم صعود السطح
 الا به او بمثله فلا يكون ولا يكون الطائر وان صعود السطح بالسبب محتاجا
 اليه لممكنه من الصعود بغير سبب فان قيل لو كان تعالى يفعل ^{لذا} ما
 لكان هبوط الحجر الثقيل من فعله وقد علمنا اننا منع الحجر من النزول
 في بعض الاوقات فكان يجب ان يكون قد منعه تعالى عن فعله قلنا
 هو تعالى عالم بما يتولد عن فعل الحجر والحركات فلا يريد منها الا ما يقع
 وما يعلم انه لا يقع بتسكين غيره للجبر لا يريد به فلا يجب ان يكون ممنوعا
 لو اراد فعلا من الافعال منع منه احدا ^{لا} ترى ان الضعيف والطفل
 اذا قبض على يد قوي فسكنها والقوى لا يريد تحريكها لا يوصف بان يمنع
 له من الحركة ولا يعتبر باطلاق العبارة في هذا الباب وقولهم منعا
 الحجر من النزول والبرود من الوصول الى الارض لان ذلك مجاز واستعارة
 وهذا السؤال ينقلب الى ابى على وان لم يقل بالتوليد لانه يذهب الى ان
 حركة الحجر من فعله تعالى ابتداء فيجب ان يكون ما فيه له فان قيل لو فعل
 على سبيل التوليد لوجب ان يكون مدخلا نفسه في الفعل يفعل سببه وهذا
 نقض في القادر قلنا ليس الامر على ما ظننته لانه تعالى يقدر على ان يمنع

لا تولد له من سبب كان لا بد ان يفعل ما يمنع من عبودية وانما هو لا يكون

من السبب وان وجد السبب فلم يدخل نفسه في الفعل على كل حال وانما
 يتعذر علينا في بعض الاوقات ان تمنع من السبب وجود السبب ثم
 هذا السؤال ينقلب الى ابى على فلا فرج له فيه ^{فصل} في ان يفعل
 الفعل متولدا اهل يجوز ان يفعله بعينه مبتدئا او هل فضل بين الفعلين
 والمحدث في ذلك لا خلاف في ان ما يفعله احدا ناسبيا لا يجوز
 ان ينبتد به بعينه وانما الخلاف فيه تعالى فان اباها شرذكر في بعض
 كتبه ان حاله في ذلك يخالف حالنا وان سوى في موضعين
 الامرين والصحيح انه لا يجوز ذلك من قديم ولا محدث والذي يدل على ذلك
 انه يودي الى وجود الفعل من جهين بالسبب ومبتدئا بالقدرة
 وهذا يفند ما افند وجوده بقدرتين وقادرين وهذا دليل
 مشترك في نفى ذلك منا ومنه تعالى وايضا فقد ثبت ان الوجود
 لا يترادف فلو صح فيما يقع متولدا ان ينبتد لصح ذلك فيه مع تقدم السبب
 لان تقدمه لا يغير تناول القدرة وحال القادر وهذا يقتضي جواز
 وجوده من الوجهين وهذا غير صحيح لان حاله وقد وجد ^{الوجه} من الوجهين
 كحاله وقد وجد من احدهما في جميع الاحكام ويوجب ان لا يكون
 للوجه الثاني اثر وما لا تأثير له في حكم معقول لا يصح اثباته و
 هذا الدليل ايضا مشترك في افعاله تعالى وافعالنا وايضا من حق
 ما ينبتدء بالقدرة ان يصح فعله والا يفعل ومن حق المتولد ان يحق
 وجوده بوجود سببه مع ارتفاع الموانع واجتماع هذين الحكاين

في فعل واحد يتنا في وهذا ايضا مشترك وما يدل على ما ذكرناه
 وتختص افعالنا ان مرجح القدرة ان يفعل بها في كل وقت جزء
 من الحركة اذا كان المحل والوقت واحداً ولا يخرجها من هذا الحكم
 ان يقع بها سبب حركة فارحازان ينتدئ بما فعلنا سببه لجازان
 نفعله ونفعل الحركة الاخرى التي قلنا ان القدرة متعلقة بها
 في هذه الحال مع فعل سبب الحركة الاخرى وانما قلنا ذلك لان
 بين هاتين الحركتين لا يتنا في ولا يمتزج والقدرة متعلقة بهما
 وهذا يؤدي الى عدم انحصار مقدوره القدرة من الجنس الواحد
 في المحل الواحد والوقت الواحد ولا يرجع ذلك علينا لانا لا
 نقول ان القدرة يتعلق مع تلك الشرايط باكثر من جزء واحد
 وقد بينا ان ذلك لازم لهم لا ثباتهم تعلقها بكل واحد من الحركتين
باب الكلام في الاستطاعة واحكامها وما يتعلق
 بها **فصل في اثبات القدرة واشادة الى مهم احكامها** قد بينا
 فيما تقدم الطريق الى اثبات حال القادر منا وهو صحة الفعل
 وبيننا ان هذه الحالة راجعة الى الجملة لا الى الاجزاء وماد للتنا
 على اثبات الاكوان يدل على اثبات القدرة بالطريقة واحدة
 يريد عليها انه لو كان بعض الاجسام مر قادر لنفسه لوجب ان يكون
 الاجسام كلها قادرة لان الجواهر متماثلة فيما اخضع به بعضها
 النفس يجب ان يرجع الى جميعها والا ادعى الى كونها متفقة مختلفة

في الاستطاعة
 في اثبات القدرة

يجب ايضا ان يكون مقدورها واحداً كما ان القدرة لو كانت متماثلة
 لوجب ان يكون مقدورها واحداً وايضاً كان يجب ان يرجع كونها
 قادرة لو كان للنفس الى كل جزء لان الصفات الذاتية تختص كل ذات
 ولا يقف احكامها على الجملة وايضاً فكان يجب ان يكون مقدورها غير
 متناه من كل وجه كمقدورات القدير تعالى وايضاً فكان يجب استحالة
 الخروج عن هذه الصفة لان الصفات النفسية لا يخرج الذات
 عنها فاما الذي سئل كون الاجسام قادرة لا للنفس ولا للعلة سواء
 اصنف ذلك الى الفاعل او لم يصنف انه كان يوجب ان لا يتنا هي مقدورها
 لانه لا وجه يقتضي التخصيص والتناهي ولانه كان يجب ايضا ان يصح التناهي
 منا الاختراع في المحال كلها لانه لا وجه يوجب وقوف ما ينتدئ الفعل
 على بعضها وايضاً فالترديد في كون احداً قادراً معلوم وصحة التزايد
 في الصحة توجب انها عن علة وسئل ما خرج عنها من الوجوه كلها فاما
 ما يدل على وجوب وجود ما يكون قادراً من ما تقدم من المعلوم
 لا يتعلق بغيره ولانه كان يجب ان يكون احداً قادراً فيما لم يزل فاما ما يدل
 على حلوله في بعض القادر فهو ان القدرة لا بد فيها من اختصاص لمن
 يوجب له الحال ولا فرق بين عدمها وبين وجودها غير مختص ولا
 للقادر بها بعقل الا بان يحل في بعضه وايضاً فان واحداً قد يخفف
 عليه حمل الجسم الذي ثقل حمله باحدى يديه اذا حمله بكليتيه بل
 ربما اعتذر ان يحمله باحدى اليدين وتأتي منه باليدين ولا وجه لذلك

وايضا لو كانت علة في حدوث المقدور لكان وجه حاجته اليها
حدوثه وهذا يوجب في القدرة ان تكون حادثة ايضا عن علة اخرى
توجبها ويتصل ذلك بما لا نهاية له على انه لا يجوز المنع من مقدور
القدرة ولا يجوز ذلك في معلول العلة ومتوكل انها علة وجوز المنع
من موجبه فقد صرح بانها سبب واما الذي سئل ان يكون سببا
فهو انه كان يجب ان يكون معدورا فلان الله تعالى لان المسبب
من فعل فاعل السبب وهذا قد بيناه في باب الكلام في التولد اذا ثبت
سند كونه تعلق القدرة بالصدين لم يخرضا ان يكون موجبة لانه
ليس احدهما بالوجود اولى والاخر ولا المقدور متعلق باختيار القادر
ودواعيه وبعد وجود السبب يخرج المسبب من اختيار القادر والتعلق
بدواعيه وايضا فان المنع من المستبعد وجود السبب جائز وهذا
يُطْلَعُ غرض القوم في القول بان القدرة موجبة واخراجهم الى القول
بجواز خلقتها من الفعل وتقدمها له ومتى قالوا ان الفعل لا يجوز حججه
الامة بها ولا يجوز وجودها الا معه وهي سبب فيه لزم ان لا يكون قدره
بان تولد الفعل اولى من ان تولد لها لان السبب انما يتقدم من المسبب بان يصح
على حال الاحوال وجوده مع المنع من السبب ولا يجوز ان يدعى حاجته
القدرة في وجودها الى المقدور لانه يؤدي الى جواز وجود المقدور مع
عدم القدرة لان وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج جائز ولا نه
كان يجب صحته وجودها مع امثال مقدورها لان المحتاج لا يجوز

ان يحتاج الى عين مخصوصة بل يسد امثاله من الجنس مسدده في جواز
وجوده معه ولا ان احتياجه الى غيره لا يصح وجوده مع ضد وكان
يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضد الحركة وقد علمنا جواز ذلك
فصل في ان القدرة متعلق بالمحقق والمختلف والمتضاد
من اجناس مقدورات العباد وكيفية تعلقها بذلك ووجوه
قد علمنا انه متى صح من احدنا بعض اجناس مقدورات العباد صح
من الجميع ولهذا متى قدر على ان يعتمد في جهة فلا بد من ان يكون
قادرا على ان يعتمد في غيرها ومتى قدر على جنس من الاصوات قدر
على سايرها ومتى قدر على الارادة قدر على الاعفادات والظروما
ذلك من افعال القلوب ومتى صح ان يتحرك يمتنع صح منه ان يتحرك بسيرة
اذا زالت الموانع ولولا ان القدرة تعلق بذلك اجمع لم يحل الحكم
المعلوم ضرورة ليس لاحد ان يعلق ذلك بالعادة وان الله تعالى
اجراها بان يفعل فينا القدرة المتغايرة المتعلقة بما ذكرناه وذلك
ان هذا يوجب وجود ما لا يتناهى من القدرة فينا لان الجهات التي
يصح ان يتحرك اليها لا يتناهى استمرار هذا الحكم وجوبه مساو لحكم ساير
ساير الواجبات فاساده الى العادة وحكمه حكم الواجب كاساد جميع
الواجبات الى العادات على ان ما طريق العادة لا يمتنع اختلافه
بالزمان وفي البلدان وعلى بعض الوجوه وقد علم العقلاء كذب من
اخبرهم بعض البلاذبان فيها من يحمل الجسم الثقيل ويقدر عليه حمل

أما بقوله من وجوب حلول القدرة في المحل الذي يتبدى فيه الفعل
لأنه وإن كان قادراً بجميع قدره من حيث لم يكن جميع قدره في ذلك
لم يفعل به ما على حد ما يفعل مع الاستغناء غيرها فاما الذي يدل على
ان القدرة غير الصفة فهو ان المجمع بالصفة الى معان يختص المحل كالتأليف
ووجود مقادير من الرطوبات واليوسسات واعتدال المزاج وان
لم يكن بعض ما ذكرناه لم يكن معقولا وقد بينا فيما تقدم ان ما يرجع
حكمه الى المحل لا يجوز ان يوجب حكما لا ترجع الى الجملة وكون القادر قادراً
من صفات الجملة لا المحل وليس يجوز ان يكون ما يوجب حكما للمحل يوجب
حكما للجملة مع ايجاب الحكم للمحل لأنه كان يجب استحالة وجوده إلا بالجملة
لان معلول العلة لا يفضل من العلة وقد علمنا جواز وجود كل ما
يشار اليه بأنه صفة من تأليف وغيره في الجماد وفيما ليس بجي وايضا كان
يجب في هذا المعنى الموجب صفة للجملة والمحل ان يكون في نفسه على ضمير
مختلفتين للنفس وهذا مستحيل في الذوات المحدثه لا مخصصها وليس
ان يقولوا لولا ان القدرة هي الصفة لجاز ان يكون صحيحاً سلباً ليس بقادر
لانا يجوز ذلك ولا نمتنع منه وانما يخالف ابو علي فيه لاعتقاده ان المحل
اذا احتل ضد لم يخر ان يخلو من احد ما **فصل** في ان القدرة لا بد
من ان تكون لها مقدور وانها تتعلق على سبيل الحدوث وليست بموجبة
لو وجدت القدرة غير متعلقة بمقدور يصح ان يفعل بها لنقض ذلك
حقيقة القادر لان القادر انما يفصل من غير بصفة الفعل منه على غير

الوجوه والمنوع لا يلزم على هذا لان الفعل يصح منه متى ارتفع المنع
لا يجرى مجرى العاخر ومن ليس بقادر وليس كذلك لم تكن القدرة متعلقة
لان الفعل كان يصح بها مع ارتفاع كل منع وعلى كل وجه وبمثل هذا الكتاب
نجيب عن كونه قادراً فيما لم يزل وان كان وجود الفعل في تلك الاحوال
لا يصح لانه انما تقدر لا امر يرجع الى الفعل لا الى القادر والقدرة وان
تعلقه عندنا بالضدين فهي متعلقة بان يوجد كل واحد بكامله
فلم يتعلق الا بما يصح وجوده وكذلك القدرة تتعلق بما يصح في العاشر
وان كان لا يصح وقوعه في الثاني لان هذا المقدور المتعلق بالعاشر
وان لم يصح من القادر قبل العاشر لا امر يرجع اليه والى اختصاصه بالوقت
فهو يصح في وقت من الاوقات وعلى وجهه لوجوده وليس كذلك لو لم يكن
القدرة متعلقة بمقدور وعلى ان القدرة وان كان لا يصح ان يفعل بها
في الثاني ما يختص بالعاشر فهي متعلقة في كل وقت بما يصح وقوعه في الثاني
اذا ارتفع المنع واستالكلام في ان تعلق القدرة لا يكون الا لوجه
الحدوث وقد مضى في هذا الكتاب مستقصى حيث بينا ان القادر
لا يقدر الا على الحدوث فاما الكلام في ان القدرة غير موجبة للفعل
فهو انها لو كانت موجبة لم يخل من ان توجب ايجاب العمل او ايجاب
الاسباب ولا يجوز ان تكون علة لان العلة ما اوجب لغيره حكماً ولا
يتعلق به الا وهي موجودة وهو موجود وهذا مستحيل في تعلق القدرة
بالمقدور لانها لا تتعلق به الا وهو معدوم فاذا وجد بطل التعلق

الحيف ويترك منه كيف شاء ويقدر عليه مع ارتفاع المواضع الحركة تيرة
 بين ذلك ان العلوم لما اختصت بجسود ون غيره وضرب دون ما عاده
 لم يتسع في العالمين الاختصاص بجسود من غير تعدد وكذلك القول
 في الارادة لانها تجري مجرى العلوم في الاختصاص والتموه لما جرت
 مجرى القدرة في التعدي الى مثال الجنس لم يجر ان يكون في الناس شئ
 شيا ولا يتعلق شهوته بما مثاله وبما هو على سائر صفاته ومما يدل على
 ان القدرة تتعلق بالاضدي وبالمختلفين ايضا وان لم يكونا متضادين
 انا قد علمنا اتباع تصرفنا لدواعينا وقصودنا ووقوعها بحسبها ولو
 كانت القدرة مختصة بالشئ دون خلافه وضده لم يتفلا افعال
 على دواعينا وقصودنا بل كان يجب ان يكون ذلك تابعا للقدرة وما
 هي متعلقة به فكان لا يتسع ان يدعو الداعي الى الحركة في جهة ويرد
 فيقع منه الحركة في غيرها وايضا فلو تضادت قدرة الضدين المتضاد
 كون احدهما قادرا على الضدين وكان محبب ذلك استحالة وجوده في
 الضدين في المحلين مثلا لان ما يضاد من الاحوال على الجملة لا فرق في
 الاستحالة بين وجوده في محل واحد منها وبين وجوده في المحلين
 كالعلم والجهل وكان يجب ايضا لو تضاد كون احدهما قادرا على الضدين
 ان يتضاد كون القديم تعالى قادرا عليها لان كل صفتين تضادتا
 على بعض الموصوفين فهي متضادة على جميعهم من غير اعتبار باختلاف
 وجه الاستحقاق وقد علمنا ان تعالى يقدر على الضدين واعلم ان

القدرة يصح ان يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع ولا ينحصر متعلقها
 من هذا الوجه الا بالاختصاص بالمحال ولهذا يصح من كل قادر ان يفعل في كل
 محل مع ارتفاع المنع والقدرة ايضا سفلق بمقدورها في الاوقات
 متى بقيت فان في بقائها شك ولهذا يصح ان يفعل القادر بها الافعال
 ما دامت باقية فهي في هذا الوجه ايضا لا يتناهى مقدورها ويتعلق
 ايضا من الاجناس المختلفة من مقدور العباد بما لا نهاية له وهذا
 بين في الافعال القلوب كالاتقادات والارادات فاما افعال الجوارح
 فالقدرة يتعلق بكل مختلف يصح وجوده فيها ولا يكون ذلك الا منحصرا
 لان الذي لا ينحصر من افعال الجوارح وهو المتضاد والتماثل وقد
 يتعلق القدرة بالمتضاد كدفعها يتعلق به على المبدل ولا يتعلق من الجنس
 الواحد اذا كان المحل واحدا والوقت ايضا واحدا لا يجرى واحد يبدل
 على ذلك انها لو تعلقت باكثر من واحد لم ينحصر متعلقها من هذا الوجه
 بدلالة انها لما تعلقت بالفعل في الاوقات والمحال وبالمختلف لم ينحصر
 متعلقها من هذا الوجه ولان كل متعلق بغيره مفصلا مني تقدي في
 التعلق الواحد لم يتناه متعلقه كالقوة والشهوة ومتى انحصرت متعلقة
 لم يتجا وزا الواحد كالعلوم والارادات ولا يجوز ان يكون مقدمة
 القدرة والجنس والوقت والمحل واحد غير متناه لان ذلك على ان لا
 يقدر على احدها حمل اعظم الجبال ولا يفاضل القادرين فيها فيصح
 ان يملوه وينقلوه وكان ايضا يجب ان يصح من احدها ان يمانع القديم

القادر لنفسه وايضا يجب ان لا يخفى على احدنا حمل الجسم اذا اعانه
عليه غيره واستعان بيديه معاً على حمله ويجب ايضا ان لا يصح ان يكون
احدنا مضطراً الى شيء من افعال القلوب كالعلوم والارادات والافعال
الجوارح واعلم ان المتولد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه وهو انه لا يصح
ان يفعل منه والجنس واحد والقدرة واحدة والمحل واحد والوقت
واحد لا اجزاء الواحد وكذلك قدر القلوب لياوى في هذه القيمة
قدر الجوارح وكل حكم ذكرناه في هذا الفصل هو عام لجميع جناس
القدر وان كانت مختلفة الاجناس من حيث كان متعلقها مغايراً في
متفقة الاحكام في التعلق ووجوهه وشروطه وعمومه وخصوصه
فصل في دلالة على ان القدرة يجب ان يقدم الفعل بما يلزم
على وجوب تقدمها ان القدرة انما يحتاج اليها لخراج المقدور ونقله
من العدم الى الوجود ونقل الموجود الى الوجود محال فيجب ان يتعلق
بالمعدوم وتخرج بوجوده من المعلق به ولا يلزم على ما ذكرناه الارادة
لانها لا يحتاج اليها النقل المراد من العدم الى الوجود وانما هي جهة
للفعل ويؤثر في وقوعه على جهة دون غيره فلماذا يجب ان يقارن
المراد وكذلك العلم الذي يؤثر في احكام الفعل كما قلناه في الارادة
ولا يلزم ايضا السبب المقارن للسبب لان السبب لا يخرج السبب من العدم
الى الوجود بل المخرج له على الحقيقة كون القادر قادراً والسبب كالألة
فيه والوصلة اليه فان طعن فيما ذكرناه من وجوب مقارنته لما يؤثر فيه

من حيث كانت كالبهجة بالنظر وان بهجة لوقوع الاعتقاد علماً وهو مع ذلك
مقدم غير مقارن فلجواب عنه ان الارادة انما وجبت بمصاحبها
لما يؤثر فيه ومصاحبها لا اول جزء منه اذا لم يكن المصاحب للجنس
كالخبر ولا امر الجواز وقوعه على وجوه مختلفة فاذا اختص احد هذه الوجوه
وجب ان يكون ذلك لامر يقارن وليس كذلك العلم الواقع عن نظر
لان مع تقدم النظر لا يصح ان يقع الاعتقاد الا علماً ولا يصح ان يقع
على وجه اخر بدلا من كونه علماً والحال واحدة وجرى العلم في هذا الباب
يجري سائر المتولدات في انها لا يحتاج في وقوعها على وجهين متبعضين
بل المتورف فيها يكون مقارناً للسبب لان وجود السبب المسبب في حكم الموجب
ولهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المستد لما يؤثر فيه من العلم
ولم يجب ذلك في المتولد وان كان محكماً وقيل في هذا ايضا انه غير
ممتنع ان يقال ان المتورف في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علماً هو كون
الناظر في تلك الحال التي يكون الاعتقاد فيها علماً عالمها بالدليل
على الوجه الذي يدل عليه بشرط تقدم النظر وليس يمتنع في بعض الاحكام ان
يكون لها شرط متقدم عليها بدلالة ان فعل الشيء لا يتحقق به الله الا
بشرط تقدم كونه عالماً وعاقلاً او في حكم العالم بالفتح وانما جعل المتورف
كونه عالماً بالدليل بالشرط الذي ذكرناه ولم يسند الى النظر المتقدم لان
الناظر لو خرج من كونه عالماً بالدليل يشته دخلت عليه لم يقع ذلك
الاعتقاد في الثاني علماً فان قيل للفعل قد يحتاج الى امور كثيرة يقارن

الحل والبنية فيما يحتاج الى بنية من علم وجودة وقدرة والعلم يحتاج
ايضا الى الحيوة في حال وجوده فالاحتياج للفعل الى القدرة وكما
مماحبة له قلنا المعتد في هذا الباب بحاجة لا بنفس العلم
والفعل المفتقر الى محل لم يحج اليه ليحصل له الوجود وانما احتياج
وعند وجوده وكذلك ما يحتاج الى معان في المحل انما احتياج اليها
في وجوده لا يحدث بها ويوجد ولهذا احتياج الى هذه الامور كلها
في حال بقائه واستمرار وجوده كما احتياج اليها في ابتداء وجوده
لم يحج اليها الفعل في وجوده ليتجدد له بها الوجود فقارقت كل ما ذكره
ولو جعل هذا الذي ذكرناه دليلا في اصل المسئلة لجاز ان يقال الاحتياج
الفعل في ابتداء وجوده الى القدرة لا احتياج اليها مع البقاء وان
له قياسا على المحل والمعاني التي احتياج اليها في المحل فان قيل ليس في
الافعال ما يحتاج الى آلات تقترن بها فالاجرت القدرة في ذلك
مجرى الالة قلنا ليس بخد من الآلات مصالحة للفعل الذي يحتاج اليه
الاما كان محلا للفعل وفي حكم المحل كالسكين في القطع والجنح في الطيران
وما جرى مجراها والنار في الاحراق انما وجبت فيها المقارنة لانها
شفذ في الجسم المحرق فلا بد من وجودها في تلك ولهذا لما كانت القوى
آلة في الاصطبات ولم تكن محلا لها وجب تقديمها وجاز ان يقع الاصطبات
مع خروجها عن منتها والقدرة على ما بينا يخالف هذا كله لان
الحاجة اليها يقتضي التقدم دون المقارنة ولهذا الجملة جوازنا وقوع

الفعل بقدرة معدومة وان لم يخرج مثل ذلك في الحاجة المعدومة
وليس الخرو وما يدل ايضا على ذلك انا وجدنا المقدور متى خرج
من كونه مقدورا وانما خرج في حال بقائه من تعلق القدرة لوجوده
والوجود حاصل له في حال الحدوث فيخرجها بالحدوث من تعلق
القدرة وعلى هذا الدليل اسولة منها ان يقال لم زعم ان الباقي
يخرج من المقدور والجواب عن ذلك انا قد علمنا ان الجسم لا يكون في حال
بقائه مقدورا والله تعالى كما كان في عدمه لانه لو لم يكن كذلك لكان الله
تعالى في وقت مجرد الفعل وكان يجب ان يفعل وهو بالبعد في
الوقت الثاني بالصين وقد علمنا استحالة ذلك ومنها ان يقال
ان مقدور القدرة لا يبقى ودليلكم مبني على البقاء والجواب عن ذلك ان
من قال من الشيوخ ببقاء بعض مقدورات القدرة مخيب من ذلك بان
الدلالة على بقاء ما يقول بقاءه منها من يقطع على انها لا يبقى اويشك
في ذلك يمكن ان يجب على السؤال بان يقول لو قدرنا فيها البقاء الاستغنى
عن القدرة وانما استغنى لوجودها والتقدير في هذا الموضع كاف
على ما قد بينا ان الجسم الباقي يخرج من المقدور لاجل وجوده فيجوز
ان يحل سلا في كل موجود وان لم يخرج عليه البقاء ومنها ان يقال
عندكم ان الاعتماد سغلا يحتاج في استمرار وجوده الى وجود الرطوبة
فلا يحتاج في وجوده اليها فالاجرت القدرة مجرى ذلك الجواب
انا لا نقول ان الافعال سغلا يحتاج استمرار وجوده الى الرطوبة والي

والذي نقوله ان الاعتماد اذا وجد وجب عدمه في الثاني لان منع
 مانع من عدمه واذا لم يعدم استمر وجوده وكان باقيا ومنها ان قيل
 اذا كان الفعل لا يجوز ان يكون حشا ولا قسحا في حال بقاءه وكل
 كذلك في حال حدوثه وان كان صفة الوجود واحدة فلم لا يجوز
 مثل ذلك في القدرة والجواب ان المؤثر في حسن الفعل وقبحه حو
 يحدث عليها لا يتجدد له في حال البقاء فلماذا اختص الحسن والقيح
 بحال الحدوث وبمثل هذا غيب اذا سئلنا عن الارادة وانها مؤثرة
 في الفعل في حال حدوثه ولا مؤثر في حال البقاء لان الوجه الذي يؤثر
 فيه الارادة والعلم يختص بحال الحدوث دون حال البقاء وقد مضى
 هذا من كلامنا في الدليل الاول وفي الجملة ليس ننكر ان يكون بين الباقي
 والحادث فرق وان يكون بعض الاحكام يتعلق باحد الحالتين دون
 الاخرى بعد ان تكون ذلك الحكم معقولا وجهته ايضا معقولة بحسب
 ما يدل عليه الدليل فذلك والقدرة بخلاف ذلك كله لان الحاجة
 اليها هي نقل الفعل من عدم الى الوجود فوجوده بحيث يستغنى عنها
 ويتساوى في ذلك الموجود والحادث والباقي وبما ملل كلامنا يسقط
 عنهم بان الفعل يتعلق بالفاعل حال الحدوث ولا يتعلق قاصر الحال
 التي وجد فيها بلا فصل لما حدث وهذا حكم لا يوجد للباقي وبما فسرنا
 بان احوال الفاعل فكونه عالما في حال البقاء لا نثبت الفعل محتاجا
 الى فاعله في حال حدوثه ولا بقاء بل نقول انه بالدخول في الوجود قد

قد استغنى عنه ولقول من يقول انه متعلق به في حال حدوثه في الثاني
 ما ذكرناه لان تفسيره انه لو لا تقدم كونه عالما ومريدا قد يؤثر في الوجود
 التي يحدث عليها الفعل وقيل هذا هذا لا يكون في حال البقاء ويسقط
 ايضا عنهم بان الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء لانا قد بينا
 انما لا تنكر الفرق بين الحالين اذا كانت مبنية وجهاتها صحيحة وقد
 قيل ان المنع في الكون انما اخفى حال الحدوث لان المنع انما يتعلق بالفاعل
 والكون الحادث يتعلق بالفاعل على التفسير الذي بيناه والباقي لا يتم
 ذلك فيه دليل اخر مما يدل على تقدم القدرة ان تساؤل كون القادر
 قادرا للمقدور لا يختلف في نفسه باختلاف القادرين وان بعضهم يقدر
 بنفسه وبعض يقدر بغيره كما لم يختلف العالمون والمذكور في هذا الحكم
 وان اختلفت جهات استحقاقهم هذه الصفات واذا اقررت هذه الجملة
 فلو كان احدا لا يقدر الا على موجود لوجب في القديم تعالى مثل ذلك
 ولما علمنا تقدم كونه قادرا والكونه وجب فينا مثل ذلك لوجوب المطابقة
 التي ذكرناها بين القادرين والعالمين والمدرسين في كيفية التعلق بها
 يطعنون به في هذا الدليل من انه تعالى يقدر على اجناس لا يقدر ويقدر
 على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في الوقت الواحد والمحل واحد وان
 كنا لا نقدر على ذلك لان هذا كله خارج عما اعتبرنا ولم يرجع لاختلاف
 فيه الى كيفية التعلق وحقيقته التساؤل بل الى امور خارجة عن ذلك
 والقديم تعالى وان اخفى اجناس لا تقدر عليها وقد مر على الاختراع الذي

لا يصح منا وعلى ما لا يشافى على الشروط المذكورة ولم نقدر على ذلك
فكيفه كونه قادراً على ذلك اجمع لا يخالف كيفية كوننا قادرين
وفي جهة الاحداث والايحاد ولها اواجبنا التساوي في هذه الجهة
دون غيرها دليل اخر وما يدل على تقدم القدرة ما دللنا به على تعلق
القدرة بالصدين فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الصدين
واقوى ما طعن به على هذه الطريقة ان يقال هي قدرة على الصدين
الا انها موثرة في احدهما للوجود بمقارنته ومصاحبة ومتى لم يقارن
ولم يصاحبه لم يصح ما يترها فيه ويصح ان تقدم عارية من الصدين
غير موجودة مع واحد منهما غير انها اذا اثرت في بعض مقدوراتها خرج
بها من عدم الى وجود اثرت فيه بمصاحبته وهذا السؤال على الترتيب
الذي مرتبناه لا يوجد جواب عنه في كتب الشيوخ المسطورة كلها على
القيمين لانهم لما تكلموا في هذا الموضع تشاغلو بالرد على المذهب المحكي
عن الراوندي انها تكون قدرة على الصدين ولا بد من وجود احدهما
بوجودها وانها لا تفرق في احدهما وبسطوا الكلام في هذا الجنس الذي
ليس يشبه وتركوا موضع الاشتباه الذي اشرنا اليه وليس اذا لم يقبل
هذا الذي مرتبناه ابن الراوندي ولا غيره وجب ان يغدل عن فساد
والكلام كله منبني عليه والذي يجب ان يقال في ابطال هذا السؤال
ان القدرة اذا كانت متعلقة بالصدين وموثة في احدهما متى
اثرت بالمصاحبة لم يخل في هذا الحال التي وجد بها مقدورها

من ان يخرج من التعلق بالصدين الاخر والاخذ بالباقي او يكون التعلق
باقيا فان خرجت من الاخذ ^{تعلق} وجب ان يخرج من التعلق بهذا المقدور
في هذه الحال لان دخولها في التعلق ببعض حروج من التعلق بالجميع
لانها اذا اعدت خرجت من كل تعلق ولو خرجت من التعلق بالكل لما
اثر في هذا المقدور والوجود لانها لما يورث فيه لبثت تعلقها به
فان قيل انها ما خرجت من التعلق باخذ هذا المقدور في هذه الحال
قلنا مع ثبوت التعلق لا بد من صحة الفعل على وجه الوجوه وقد علمنا
ان هذا الفعل لا يصح ان يوجد في هذه الحال البتة فكيف يكون ^{التعلق}
ثابتا وحكما مرتفعا وايضا فان حقيقة تعلق القدرة بالمقدور وان كان
لا بد من ان يكون معقولة ومتفهمة في كل ما يتعلق به وليس يخلو من ان يكون
معنى التعلق هو صحة التأثير او وقوعه وثبوته فان كان الاول فيجب ان
لا يكون متعلقه والفعل موجود لان الموجود يخرج بالثبوت عن الصحة
وان كان الثاني يجب ان يكون القدرة متعلقة بمقدوراتها قبل ان
يؤثر فيها ولا تجدد عارية من مقدوراتها مع انها متعلقة بها لان الثبوت
هنا مرتفع ومحال ان تقسم معنى التعلق فيكون فيما وجد له حقيقة وفيما
لم يوجد له حقيقة اخرى لان ذلك نقض لاصول ^{اللدان} واللدان
قد سماها في صدر هذا الفصل على ان القدرة مقدمة وبنائها ان
الوجود يخل بتعلق القدرة وسيط الحاجة اليها فيفسد هذا الطعن الذي
حكيناه ورتبناه في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح

ذهب البغداديون من المعترلة الى ان القدرة لا يبقى فكذلك قولهم
ساير الاعراض ذهب ابو علي وابوهاشم واصحابهما الى القطع على بقاء
القدرة والصحيح الشك في ذلك والتوقف عن القطع في لقدرة على بقاء
او عدم في الثاني لفقد الدليل القاطع على احدا من والشك في
لادليل له مع ان الشك لا بد من التجوز لبقائها والتجوز لكونها من الجنس
الذي لا يبقى وانما يقع المنع من القطع على احدا من لفقد الدليل فاما
البلخي وموافقه من البغداديين فغير لهم في انها لا تبقى على ان الباقي
الذي يجوز ان يبقى ولا يبقى لا يبقى البقاء والاعراض كلها لا يجوز عليها
البقاء لان البقاء لا يجوز ان يحلها ولا يجوز لها صفة وقد ينافي بوضع
مرتبنا ان البقاء ليس بمعنى وبطلان مذهب من قال بذلك وبنينا
ان الصفة انما تستدل الى معنى اذا تميزت وعرفت وليس للباقي كونه باقيا
صفة وفايدة وصفه بذلك ان وجوده مستمر فالتعليل باطل ولو كان
هنا صفة لم يخراسانها الى معنى لوجوب حصولها الا ترى متى استمر وجوده
فلا بد من كونه باقيا ومتى وجد حالة واحدة لم يكن باقيا والصفة
انما تستدل الى معنى ملة اذا كان جواز حصولها جواز ان لا يحصل والشرط
كلها واحدة فاما ابو علي وابوهاشم من عجزه فانها استدلالا على بقاء
القدرة بان احدا لا يحسن ان يامر غلامه بتناول كوزا بينه وبين
الغلام مسافة ويحسن ان يذم الغلام اذا لم يتناول له ذلك على انه لم يتناول
بعد ان يمضي الزمان القدر الذي يتسع للتناول وقطع المسافة

لوقاطهاها ولا يحسن ان يذمه على ان لم يفعل مالا يقدر عليه فيجب
ان يكون ما فيه وهو في مكانه من القدرة قدرة على المناولة ولا
يكون الا بان يجوز عليها البقاء حتى اذا قطع المسافة التي بينه وبين
الكوز تناول بقدرة الكوز لان القدرة لا يصح ان يكون قدرة
على ما يصح وقوعه بها على وجه وهذا استدلال باطل غير مستمر لان
من الممكن ان يقال ان القدرة التي فيه وهو في مكانه قدرة على التناول
وان تعذرت عليه المناولة مع بعد المسافة عدوله عن قطعها والذي
يدل على انها قدرة على المناولة انها لو فعلت فيه في اقرب المحاذيات
الى الكوز لم يصح فيه تناوله بها وليس لاحد ان يقول فيجب ان فعلت القدرة
فيه وهو بعيد من الكوز الا ان يكون قدرة على تناوله لان التناول
لا يصح بها على وجه الوجوه وانما كان يصح بتقدير لم يقع وذلك انه
غير متسع ان يكون قدرة على تناوله الكوز وان فعلت منه وهو على بعد
ويعلم انها مع البعد قدرة على المناولة بانها لو فعلت فيه وهو قريب
من الكوز لتناولها فلولا انها قدرة عليه لم يصح ذلك وعند مخالفتنا
في هذه المسئلة ان القدرة متعلقة بما يقع في الاوقات المستقبلة
والا ما كن البعده وان القدرة الموجودة في القادر في الوقت الاول
قدرة على ما يقع في العاشر ونحن نعلم انه لا يصح منه ان يفعل بهذه القدرة
في الثاني المقذور الذي يقع في العاشر وان كانت قدرة عليه وكذلك
يقولون ايضا ان القدرة الموجودة في القادر بعيدا قدرة في الثاني



بنیاد محقق طباطبائی

على الكون بالبصرة وان كان لا يصح بها على وجه من الوجوه فاذا قيل لهم
كيف يكون قدره على ذلك وهو مما لا يصح بها على وجه اعتدوا بان
يقولوا هذه القدرة وان كان لا يصح ان يفعل بها في الثاني ما يقع في العاشر
هي قدرة عليه لانها اذا بقيت الى العاشر صح ان يفعل بها فيه من غير
حال لها لم يكن وايضا لو قدرنا انها فعلت في القادر في الوقت التاسع
لفعل في العاشر ويعتدون في القدرة على الكون في الثاني بالبصرة وهي
موجودة ببغداد مثل هذين الموجودين والجواب عن ذلك ان مثل
هذين العديدين يقتدر الطاعن على دليل الكوز فيقول لو فعلت في هذه
القدرة وهو قريب من الكوز لفعل بها المتناول من غير مجدد حال لها
فدل على انها قدرة عليه مع البعد فان قلتم هذا تقدير ل حال لم يقع
قلنا وانتم ايضا عولتم على تقدير حال لم يقع فان كان ذلك فاسد وهو
لكم وعليكم ولنا ايضا ان نقول لو قدرنا بقاء القدرة فان تقدير ذلك
فيما يشك في بقاءه او يقطع على انه لا يبقى جائز لكانت مع البقاء يصح
ان يفعل مع المناولة والبقاء المقدرة ما جدد لها حالا وهي ما كانت عليه
هي ان يكون في جميع قدرة على المناولة وهذا مما لا فضل فيه البتة
والقدرة الموجودة ببغداد اي يصح لهم في ان يصح اذا بقيت وقوع الكون
بالبصرة بها في العاشر مثلا او اكثر من ذلك لحاجة في قطع المسافة الى القاد
كثيرة وهو لا يقدر ان يفعل في الثاني الكون بالبصرة مع انها قدرة عليه
في الثاني وسائر الاوقات ادليس هذا يقتضي ان يكون انها قدرة على ما

لا يصح وقوعه ببقاء ولا غيره فلم يبق لهم الا القدر لما وقع خلافه
حينئذ يقال لهم ان يصح مع وقوع خلاف ذلك المقدور الا ان يكون
القدرة متعلقة بما يصح وقوعه بها على وجه ان رضىتم لانفسكم بذلك
فادسوا من الطاعن في دليل الكوز بمثله فان استدلووا على بقاء القدرة
بدليل اني هاشم وهو ان القدرة على الكون بالبصرة فيجوز وجودها في القاد
وهو ببغداد ولا محال ان يكون قدرة على ما يستحيل حدوثها فيها ان يصح
وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على بعض الوجوه والا لم يكن قدرة
عليه ولا يصح وقوعه بها الا بان يبقى حتى يقطع المسافة بين بغداد والبصرة
والطعن على هذه الطريقة قد اشرنا اليه في الطعن على دليل الكوز لاننا نقول
يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على احد الوجهين اما بان تفعل
فيه وهو قريب المكان الى البصرة وهذا جائز غير مستحيل فيفعل بهذا الكوز
او بان يقدربها فيصح ان يفعل ذلك الكوز بها من غير مجدد حال لها
فان قيل هذا تقدير ل حال او لما لم يقع وان كان جائزا فمضى الكلام على ذلك
في دليل الكوز والطعن المسكت ما ذكرناه من ان القدرة عندم قدرته في الثاني
على الكون بالبصرة ولا يصح مع وجودها في القادر وهو ببغداد ان يفعل بها
في الثاني كونها بالبصرة على وجه ولا يقرعون في ذلك الا الى تقدير لما لم يقع فلا
يحسن ان ينكروه اذا استعملنا مثله فان استدل على ذلك بانسداد احدنا
في كونه تاما وانه لا يخرج عن هذه الصفة الا بضد اما للقدرة او لما
محتاج اليه القدرة وهذه طريقة واضحة الفساد لاننا احدا على الدخيل

لا يجد من نفسه كونه قادر فكيف يعلم استمراده ثم الاستمرار يمكن ان يكون للبقاء
كما يمكن ان يكون لتحديد القديم تعالى لقدرة الفعل في كل حال واذ
كان محتمل الامرين كيف يقطع على احدهما وقد يستمر كون احدهما مرديا وشيئا
اوقاتا كثيرة ولم يوجب ذلك بقاء الشهوة ولا مرادة ودعواهم ان القادر
لا يخرج عن هذه الصفة الا بضد غير مسلم والخلاف فيه ولو سلم الجاد
ان يكون لما ذكرناه من تحديد القدرة فاما التعلق في بقاء القدرة
يحوز وجودا متساويا في الثاني لو كان لها مثل فباطل لان القدرة لا مثل
لها وما له مثل من الاعراض لا يصح استعمال هذه الطريقة فيها لانها
منقضة بالشهوة ولا مرادة والصورة والفناء **فصل** في بطلان
تكليف ما لا يطاق اعلم ان المراد بهذه اللفظة ما يعذر وجوده
سواء كان ذلك لارتفاع قدره او وجوده غرا وزمانا او فقدا له و
جائزا وعلم فيما يحتاج الى العلم لان الكل سواء في قبح تكليفه ولا مروان
اختلفت جهات التعذر والذي يدل على ذلك اننا قد علمنا انه يقع احبنا
ان يامر بالفعل الجاد والعاجز والميت او الرمن فكذلك يقع ان يامر العصى
بنقط المصاحف والاممي بالكتابة وانما قبح ذلك لا تكليف لما لا يطاق و
يتعذر وجوده بدلالة انه مع الثاني لا يقع وعند التعذر يقع يعلم انه
جوه القبح ولا يجوز ان يكون قبحا لتعريضه لفساد او دفع ضرره لان ذلك
يقضي ان ذهب حال تكليف ما لا يطاق وحال تكليف ما يطاق سواء
في جهة اختيار العقلاء لكل واحد منهما مع التساوي في المنافع والمضار



بنياد محقق طباطبائي

وقد علم خلاف ذلك وبسطنا الكلام في صدر الكلام في باب العدل
من هذا الكتاب ولا يجوز ان يقع ذلك منا ولا يصح منه تعالى لان
جهة القبح اذا كانت حاصلة في فعله تعالى فلا بد من القبح وهذا ايضا
ما بيناه متقدما وبنينا ايضا انه لا يجوز ان يكون عليه قبح منا القبيح
والخطر ولا كوننا محدثين مربوبين ولا غير ذلك من الوجوه التي تعرض بها
في قبح الظلم والكذب منا فلا معنى لاعادة ما مضى مستقصى وربما اهل
القوم في دفع كلامنا بل ينقول الكافراننا اوتي في تعذر الايمان عليه
من قبل نفسه لتساغله بالكفر وهذا باطل لانه شغل بالكفر وخلق
هو وقد رتبته الموجبة له فيما اتى على قلوبهم الامن خالقه على انه
تعليل لا ارتفاع الطاقة عنه وتسلم لكونه غير مطيق وهو وجه القبح
ان اختلفت جهات التعذر وبعد فهذا لوجب فيمن قتل نفسه ان يقع
تكليفه السعي لانها انما اتي من قبل نفوسهما وربما فرقوا بين العاجز
والكافران الكافران انما اتي من قبل نفوسهما وربما فرقوا بين العاجز
ما لهنه لان حال الكافر عندهم اسوء من حال العاجز لان الكافر
من الموانع عن الايمان اشياء اولها الكفر وثانيها قدرة الكفر وثالثها
ارادة الكفر ورابعها قدرة ارادة الكفر والعاجز ما فيه مما يضاد الايمان
ويمنع من وجوده لا العجز وحده على اننا نسلم ان الكافر تارك
الايمان لان التارك انما يطلق فيمن يقدر عليه وعلى الاخذ معا فاما
احدهما بدلا من الاخر وان جاز ان يقال ان الكافر وهو لا يقدر على الايمان

تارك له قيل في العاجز ايضا انه تارك وربما قالوا الايمان هو هو
 من الكافرون كان لا يقدر عليه او جاز منه وهو مطلق غير ممنوع وليس
 كذلك العاجز وهذا كله غير مانع اما الوهم والظن فاذا كان الكافر عندهم
 لا يقدر على الايمان وفيه موانع واضرار تمنع منه فقد اعتقدوا انه
 لا يصح يقع منه الايمان فكيف يتوهمون خلاف ما يعتقدون فاما نحن فنقطع
 على ان الكافر في حال كفره لا يصح منه الايمان في هذه التي هو ما مورعدهم
 فيها بالايمان فكيف يتوهم او يظن منه الايمان اما الجواز فالصحيح المستقر
 مرصده اللفظة اذا اطلقت فيما طريقه العقليات الشك واذا علمنا ان
 الايمان لا يجوز ان يقع منه في حال كفره كيف يشك في ذلك حتى انه لا يقدر
 اندجائروا ان عنوان هذه اللفظة في الاستحالة والاستحالة ثابتة مع وجود
 الكفر وقدرته وقدمي فاما الاطلاق والتحلية وارتفاع المنع فغير مسلم
 لهم لان الاطلاق والتحلية انما يستقلان في القادر اذا ارتفعت عند الموانع
 ومن ليس بقادر حمله لا يوصف بذلك واما المنع فقد بينا انه يلزمهم
 ان موانع الكافر عن الايمان اكثر من موانع العاجز وكل هذه الفروق لا يحسن
 لا يمنع من كون الكافر غير مطيق للايمان وذلك وجه صحيح تكليفه
 في ابطال البدل انما فرع هو لا القوم الى ذكر البدل لما الرنوا تكليف ما
 لا يطاق ففعلوا بانة لو الكافر يجوز منه الايمان في حال كفره فلما قيل
 لهم كيف يجوز ذلك والكفر والايمان لا يجتمعان فالواجب ان يجوز على جهة
 البدل بالانكون كان الكفر فاول ما يقال لهم انما اجزم قرا الكافر والايمان

١٥ بشرط وهو ان لا يكون كان الكفر وقد علمت ان هذا الشرط لم يقع فحجب
 ان يكون الجواز المعلق به مرتفعاً ولا بطل معنى الشرط الا بترونا انا اذا قلنا
 يجوز ان يبعث الله نبيا لو لم يكن قد علمنا انه قد ختم النبوة بنبينا صلى الله
 عليه واله فقد شرطنا امرنا عرفنا الا ان ارتفاعه فحجب ان يرتفع بتجويره بغيره
 مع فقد الشرط في التجوز وكذلك اذا اجزنا دخول زيد الدار بشرط ان لا يجز
 بانه لا يدخلها متى اخبرني بانه لا يدخلها ارتفع الجواز وبعد فانه يلزم
 بتجوير الايمان من العاجز بان لا يكون العجز بان يكون القدرة بدله منه
 وايضا يلزم بتجوز كون القديم محدثا والحديث قديما على جهة البدل الذي
 ذكره وان تجوزوا البدل في صفاته تعالى وفي الماضي والمستقبل والماضي
 المستمر الوجود وما يلزم على هذه الطريقة لا يكاد يحصى والفرق بين
 تجوزنا من المكلف الايمان والكفر في حال الشائنة على البدل وبين قوهم
 واضح لان البدل كالشرط ومن حقه ان لا يدخل الا في الامور المشطوبة
 المستقبلية ولما كان ما لم يوجد مستطراحي دخول البدل فيه اذا امتنع
 اجتماعه والموجود واقع غير مستطر فلا يصح فيه البدل اذ لو صح ذلك فيه
 لصح في الماضي والماضي وما يقولونه ان الكافر تارك للايمان ولا يصح كونه
 تاركا لما يستحيل كما لا يكون تاركا للجمع بين الصدين وهذا غير مانع لان
 الكافر في حال كفره وان كان تاركا للايمان فهو تارك لما كان قادرا عليه
 وجائز منه وان كان الان قد خرج عن القدرة والصحة والجواز والقدرة
 بين ذلك والجمع بين الصدين ان الجمع بين الصدين مستحيل في كل حال

وليس كذلك الايمان في حال الكفر فلها جازا ان يقال انه تارك
 بالكفر الايمان ولم ذلك في الجمع بين الضدين باب الكلام في المكلف
 في جملة هذا الباب لما كان قولنا بتكليف له تعلق بالمكلف
 ومكلف وافعال متساو لها التكليف وجب ان يتبين ما هو التكليف
 وما صفات المكلف التي مما يحسن ان يكلف وما الغرض من هذا التكليف
 والوجه المجري به اليه وما الافعال التي يتينا لها وما المكلف الذي
 كلف هذه الافعال وبأي شئ تختص الصفات حتى يحسن ويحيط بتكليفه
 وربما تدخل الكلام في هذه الاصول لقوة الاشتراك بينها والتمارج
 والغرض استيفاء الكلام على ما لا بد منه ولا اعتبار بترتيب تقديم
 وتأخير فصل في حقيقة التكليف وهو ارادة المرید من غيره فانه
 كلفة ومشقة واذا قيل ان الامر بما فيه كلفة ومشقة تكليف فانرج
 به الى الارادة لان الامر انما يكون امرا با ارادة الامر الفاعل المأمور به
 ولهذا الوعرنا صيغة الامر من بعضنا ولم انه مرید للفعل لم نصفه بانه
 مكلف ولا امر ولا قوی ان يكون الرتبة معتبرة فيه كالأمر وقوله
 ان التكليف هو اعلام المكلف وجوب الفعل او الصفة الزائدة على
 او اعلام فحجه وربما ذكر والارادة وجعلوها شرطا في حسن التكليف لا
 في حده. وفروا هذا الاعلام من خلق العلم في المكلف او نصب الدلالة على
 احوال الفعل والصحيح ما بدأنا بذكره لانه متى اراد احدنا من غيره فعلا
 تلحقه المشقة فيه وصف بانه مكلف وان لم يكن معلما له بشئ ولا دلالة

واذا صح ان يقول القائل كلفتنى القبح وكلفتنى ما لا يلزم منى نقول انما
 ان تكليف ما لا يطاق فيه فحري لفظه يكلف ومكلف مع القبح والحسن الواجب
 وغير الواجب لو كان الحد ما ذكره من الاعلام بوجوب الفعل لم يوجب هذا
 هذا كله على انه لو كان بنفس الاعلام مكلفا لوجب ان يحري عليه هذا
 الوصف مع فقد الارادة بل مع الكراهة وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك
 وبصحة ما ذكرناه ما يضيء كلام الشيخ كثيرا ان التكليف لا يحسن الا بعد
 اكمال العقل ونصب الأدلة قائله تعالى احل العقول وحصل بنا بالشرط
 فلا بد من ان يكلف وقالوا انه لو لم يكلف والحال هذه كان التعريف
 خلق الشهوة فيعين او الشهوة وحدها وهذا يدل على ان التكليف ^{اليعريف}
 وان التعريف وما يتبعه شرط وجوبه والتعريف يحري لاقدار والتكليف
 التي تتراج به العلة فكما لا يكون التكليف الاقدار فكذلك لا يكون
 الاعلام فان قيل الحد الذي اخترتموه وجب ان من ارادنا من غيره
 ان يصلي او يصوم يكون مكلفا له قلنا سيعد فيما سبق فيه تكليف ^{بغير ان}
 الى غيره ولو اضيف لم يكن منكروا ان قل استعمله على ان هذا يلزم جد
 التكليف بالاعلام فيمن نبه من غيره على وجوب عبادة عليه فان امتنع
 من اضافة التكليف اليها واعتذر بشئ فهو عذرنا وان اختلفنا اطلقنا
 مثله فصل في صفات المكلف تعالى يجب ان يكون تعالى حكيمًا تامًا
 منه فعل القبح او الاخلال بالواجب ليعلم اشفاء القبح من هذا التكليف
 وقد مضى الكلام على ذلك والدلالة عليه في باب اعدل من كتابنا هذا

وجب ان يكون

ويجب ان يكون قادرا على الثواب الذي غرض التكليف له وعالم بالمبلغ
وقدره مضمون ما يدل على هذا حيث دللنا على انه قادر وعالم لنفسه
ويجب ايضا ان يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق ليحسن التكليف
والابتداء مثله وسندل على ذلك في فصل نفرد به ويجب ايضا ان يكون
محتاجا بحاله مع العباد لان في التكليف ما يقع على جهة العبادة و
العبادة تتبع النعم المخصوصة المتميزة بصفات منها ان تكون متقلة
بنفوسها لا يحتاج الى غيرها ومنها ان تكون اصولا للنعم كلها فلا يدخل
نعمه غيره تعالى في كونها فتم الاستدانة اليها ومقتضى الى بقدها ومنها
ان تبلغ الغاية العظمى في المنة والكرمة التي تقتضيها المصلحة و
لا يلزم على هذه الجملة ان يجوز نعم بعضها على بعض جزءا من العبادة
وذلك ان العبادة غاية في الشكر ونهاية وانما يستحق نعم مخصوصة
موصوفة فلا يجوز فيه الانتقام والبقيع كما لا يجوز ذلك وما كان
المكلف ايضا عليه ان يكون عالما بشروط التكليف في المكلف وقدر
وغیره من ما يرضوب التمكن واذا خالف العلة فصل في بيان الغرض
بالتكليف وجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق الوجه في حسن التكليف
تعرض للمنة عالية لا ينال الا به والتعرض لشي في حكمة ومعنى ذلك ان
احدنا اذا حسن منه التوصل الى بعض الامور حسن من غير ان يغرض
له فلهذا افاما ان التعرض للمنافع منفعة والتعرض للمضار مضرة و
ولا بد من بيان التعرض فففيه عقدنا الكلام ان التعرض هو تخصيص المعرض

بحيث يتمكن من الوصول الى ما غرض له ولا بد من ارادة المعرض الفعل الذي
غرض له وعرض للمنتحق عليه او التوصل به اليه ويجب ان يشترط ايضا
ان يكون عالما او ظاهرا وصول المعرض الى ما غرض له متى فعل ما هو
اليه اما تكامل الصفات التي معها يتمكن من الفعل له فلا بد منه لان
لا يكون معرضا لغيره لمنافع وفضائل الا مع تمكن المعرض من الوصول
اليها وانما اعتبرنا الارادة في التعرض لان التمكن يستوي فيه ما غرض له
وما لم يغرض من الافعال فلا بد من امر مختص ولان احدا لا يمكن
غيره بالمال من المنافع والمضار معا لم يكن معرضا له للمنافع دون
الا بالارادة والقدير تعالى اذا اقدر المكلف ومكنه وخلق فيه
بالهوية وامكن ان ينال بها المنتقى كما امكن ان يتجنبه على وجه يستحق
فيستحق عليه الثواب فليس تخصيص من احد الوجهين دون الآخر بالامكان
وليس لاحد ان يقول يكفي في تخصيصه وفريسة اعلام وجوب الواجب وفي
الفتح واحدا من دعاء والاخر صارف لان هذا واجب ان لو كره منه
الفعل مع هذا الاعلام ان يكون معرضا له وان يكون احدا لا يمكن
غيره من المال واعلم وبمنه على حسن الحسن وفي الفتح ان يكون معرضا
للافتاق في الوجوه الحسنة دون القيمة بالاعلام وان كره منه الافتاق
في الحسن فاما وجه اشتراط العلم بالوصول الى ما غرض له او الظرفين
لا يتمكن من العلم فهو لو يكن ذلك شرطا ومعتبرا لجاز ان يكون من غرض
مناغرة الامور لا مودم وصل اليه بعض الافعال عالما به وان فعل

تلك الوصلة لا يتصل الى ذلك الامر ولا يناله ويكون مع هذا معينا
 لا اتفاق وقد علم خلاف ذلك ولا يحسن ان يكون تعالى فرحيت عرض
 للثواب مراد له في حال التعريض والتكليف بل يكفي في كونه معرضا للارادة
 للفعل الذي يستحق به الثواب ولذلك يوصف احدنا بان عرض له الفضل
 والمدح المستحق على العلوم والاداب اذا مكنته من ذلك واداح علة
 واراد منه الوصلة اليه وان لم يرد في حال التعريض مدحه على تلك القضا
 بل يكفي في تعرضه له ان يكون مرادا لافعال التي توصل اليه وانما
 قلنا في التكليف انه تعرض للثواب انه لو لم يكن كذلك لما كان حسنا لانه
 ان خلا من عرض كان عبثا وان كان لغرض فيه المصلحة كان قسما فلا بد من
 ان يكون تعرضا للنفع ولا يجوز ان يريد به نفعا لا يستحق به ولا يوصل به اليه
 فحسب ان يكون الغرض وصوله الى الثواب المستحق بهذه الافعال وانما قلنا
 مثله الثواب لا تتال الا بالافعال التي تناولها التكليف لان ابتداء
 بالثواب والاستحقاق قبيح لمقاومة التعظيم له وقبح التعظيم المستدام معلوم
 وليس يستحق الثواب الا بهذه الافعال التي تعلق به التكليف فثبت ما قلناه
 وينبغي على الجملة التي بيناها ما يفيض في الكتب كثيرة من ان التكليف متى صح
 وحسن وجب فلا واسطة له بين حالتي الوجوب والفتح لان المكلف اذا كان
 شروط في جميع وجوه التمكين وجعل الفعل الواجب سافعا عليه وكان يترددا
 للدواعي واشتفى عنه الاجاء وجب تكليفه ويقبح التكليف مع اشياء بعض
 هذه الشروط او جميعها وانما قلنا وجوب التكليف مع تكامل الشروط لانه

متى اشقى وجب كونه تعالى اما عبثا او مغريا بالفتح وبيان ذلك انه
 تعالى اذا كان قادرا على ان يغنيه الحسن بالفتح فلم يفعل واحوجه
 بالشهوات المخلوقة فيه والتخليه بينه وبينه فاما ان لا يكون له عرض
 فالعبث حاصل ولا عرض بعد ذلك الا التكليف وان يكون ملزما
 تجنب المستحب وان شق ذلك للمنفعة العظيمة بالثواب فان لم يكن
 ذلك فالاعراض ببغوية الداعي الى نيله ولا يلزم ان يكون الهيام
 مغراة بالفتح لاجل الشهوة وذلك لان معنى الاعراض لا يصح في الهيام
 وانما يصح فيمن يتصور في العواقب ويأمن المضرة فيها وهذا ما يخص
 به العقلاء فان قيل فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق قلنا وجه ذلك
 لا يخرج عن ثلثة اقسام اما نفع المخلوق او ان ينفع غيره او ان يكون
 ارادة لما ذكرناه مع تعرض ذلك من وجوه القبح واذا حسن الخلق لنفع
 المخلوق حسن ذلك لنفعه ولينفع به لانه اذا حسن لاحد وجهين بل
 اولي الحسن مع اجتماعها واذا حسن منه تعالى ان يخلق لينفع بالفضل
 فاولى ان يحسن خلق من خلقه لينفعه من هذا الوجه وغيره ولهذا
 قلنا ان المكلف مخلوق لينفع بالفضل ولينفع بالثواب وان كان
 في المعلوم ان ابلا مة مصلحة له او لغيره فقد خلق ايضا لينفع بالعرض
 فيكامل فيه الوجوه الثلاثة فاما غير المكلف فانما خلق لينفع بالفضل
 والعرض ان كان في ابلا مة مصلحة للمكلف فان قيل فما اقل عاين
 تعالى ان يخلق ابتداء قلنا خلق حتى وخلق شهوة فيلذذ في موجوده

فيلذذ به

فيلزمه وليس يجب ان يكون ذلك المدرك غير هذا الحي نفسه لانه
 جائز ان يشق الحي ان ادراك بعضه او ما يحل في بعضه من المدركات
 ولا بد ايضا من فعل ارادة لخلق ذلك الحي والحياة وسهولة لان
 العالم اذا فعل شيئا وليس لمجموع الارادة فلا بد من ان يريد لان
 الداعي الى المراد داع الى ارادته ولهذا الجملة قيل في الكتب ان يقدم
 للمادة على الحيوان فيجوز حيث فصل في بيان صفات الافعال التي
 يتناولها التكليف لا بد في كل فعل تناوله التكليف من صحة الجادة
 من المكلف على الوجه الذي كلفه لان ذلك تمكين فلا يحسن التكليف
 الا معه ومن شروطه بقوة القدير تعالى وداعي المكلف الى فعله
 باللطف وما جرى مجراه مما لا ينال في التكليف وذلك ايضا يجري مجرى
 التمكين في الوجوب ومن شرطه ان يكون الفعل مما يستحق بالمدح والثواب
 والوجه في ذلك ان وجه حسن التكليف اذا كان هو التعرض للثواب على ما
 قدسنا لم يجز تناوله الا لما يستحق به الثواب ولما كان ما يستحق به الثواب يتم
 الى ما يستحق به العقاب بالاخلال به وهو الواجب الى ما لا يستحق ذلك
 على الاخلال به وهو الذنب جعلنا التكليف لا يخرج عن الواجب والمندب
 ونقينا التكليف بالمباح لانه ما لا يستحق مدحا ولا ثوابا فصل
 الكلام فيما يتعلق بالمكلف وما يجب ان يكون عليه علم ان الكلام في صفات
 الذات فرع على معرفة الذات وتمييزها والحي وان كان نفسه ضرورية و
 لا يشك فيها فذلك علم جدد والاختلاف واقع فيمن هو الحي المدرك للآثار

العالم على جهة التفضيل ولهذا ضعف الاستدلال على ان الحي منا
 هو هذه الجملة بما مضى في الكتب باننا لا نعلم احوالنا كثيرة ضرورة
 كعلم الانسان بكونه قاصدا ومعتقدا والعلم بالصفة فرع على العلم
 بالموصوف فكيف يكون العلم بالحي طريقة الاستدلال فثبت انه هذه
 الجملة المشاهدة المعلومة ضرورية وانما ضعف هذه الطريقة لان
 لقائل ان احدا يعلم نفسه ضرورية لكن على الجملة فصح ان يعلم صفاته
 ايضا بالضرورة وغير ممسح ان يعرف الاصل على طريق الجملة من يعرف
 الفرع على جهة التفضيل لا ترى من استدلال على ان لا اجزاء محمدا
 يعلم محمدا على طريق الجملة دون التفضيل ويجوز ان يتدل على
 كونه قادرا على ما حيا فيعلم صفاته على التفضيل وعلى ان قال ان الحي
 هو هذه الجملة لا يعلم على التفضيل بنسبة الى التي متى انقضت خرج كونه
 حيا ويميزها من ساير الجملة ضرورية وانما يرجع فيه الى الاستدلال والتفصيل
 وتبيذه لا دليل عليه فقد صار الاصل معلوما جملة والفرع معلوما
 تفصيلا ولا بد من الكلام في الانسان وما هو تم الكلام في صفاته فصل
 في ماهية الانسان لما اخرجنا الكلام في التكليف الى بيان ماهو المكلف
 لعقله به وجب بيانه والمكلف هو الحي ويسمى الحي منا انسانا وان
 يسمى الحي هو الملائكة والجن بابسااء اخر موضوعه لذلك للجنس والفصل
 فيمن هو الحي الفعال بانه نفس الحي على مذهب الصحيح هو هذه الجملة التي
 نشاهد هادون ابعاضها وبه تعلقت الاحكام من امر ونهي ومدح

وقد خالف في ذلك قوم وقالوا ان الخى لفعال هو الذات من لذوات
ليست بحرف متحيز ولا حال ولا عرض في هذه الجملة وان كان يفعل فيها
ويدبرها ويصرفها وهذا المذهب محكي عن عمر واليه كان يذهب اسانوخ
وقيل انه جزء في القلب على ما حكى عن ابن الراوندي والفوطي قال
الاسواري هو ما في القلب من الروح وقال النظام انه الروح وهو القوة
الداخلية لهذه الجملة وحكي عن بعض المتأخرين انه جسم رقيق نساب في جميع
هذه الجملة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الاحكام الراجعة الى الخى
كلها نجد ما تظهر في هذه الجملة ومنها لان الادرا^ن يقع باعضائها و
واللذات تابع للادرا^ن والفعل المبدا يظهر في طرافها فلا بد وان ساد ذلك
والى ما له تعلق معقول بها واذا افدنا جميع من وجوه التعلق لم يبق
الا ما ذكرناه ولا يجوز ان يكون الفاعل في هذه الجملة خارجا عنها وليس
كما يحكي عن معمر من واقعه لان هذا المذهب يقتضي ان يخترع الافعال في
هذه الجملة ويمتد بها لان القدرة على مذهبهم القائمة به لا بهذه
الجملة وهذا يبطل بما نقله ضروده من ان احدا قد يقدّر عليه حمل بعض الاجزاء
باحدى يديه او ثقل فاذا استعان باليدين باقى المعذر اذ من المستقل
لان القدرة على مذهبهم لا تارة لا وجه لهذا الحكم المعلوم ما يضطر اذ مع القول
بالاختراع وان هذه الاعضاء ليست بحال للقدر ولا يصح الا على مذهب
من اثبت في اليد اليمنى من القدر وما لا يصح ان يعقل به الا باستعمالها و
مباشرتها وان القادر وان كان قادرا بما في اليدين واليسار لا يصح



بنية محقق طباطبائي

ان يفعل به الا باستعمالها ومباشرتها وان القادر وان كان بما في يده
الجميع مع استعمال احدى اليدين وبهذه الطريقة ايضا يعلم انه ليس بمعنى
القلب ويبطل هذا المذهب ليستبحال للقدر وانما محل القدر الغنى
الذي في القلب لما صح ظهور الحركات في الاطراف لانها ان كانت على جهة
الاختراع فقد ابطلناه وان كانت على سبيل التوليد فقد علمنا خلافا لان
ذلك يقتضي الجذب من القلب والرفع وقد علمنا ان من السيد يتحرك من غير
ان يرى اليها من القلب حركة وما يبطل هذين المذهبين معا يغني عن
ومن قال انه معنى القلب ان المريض المدنف قد ينقبى به المرض الى ان
تغذر تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة فلو كان الانسان مخترعا لجاز
ان يخترع بقدره التي هي قائمة به على كل حال في الاعضاء الفعل مع المرض
ما نفي قدرا ليد على ما يقوله فما الموجب لتغذر ذلك والقادر الفاعل
ما خرج عن كونه قادرا وهذا الوجه ايضا يلزم من قال ان الانسان جزء
في القلب يتحرك الاطراف لا على جهة الاختراع وما يبطل مذهب معمر
وافقه ان الانسان يحد كونه مريدا من ناحية قلبه واذا ادرك الفكر والنظر
وجد القلب ولا الم في قلبه جهة فلو لا ان القلب محل لذلك لم يكن
الاحكام فلا وجه لها الا ما نذهب اليه ويبطل ذلك زائدا على ما ذكرناه
ان الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حال فيها وانما يخترع
لم يكن بعض الحمل بذلك اولى من بعض فاتي وجه الاختصاص فان قيل
ليس ينكر ان يختص بجهة الفعل في بعض هذه الاشخاص ولا بعض ضرب

وان لم يصح

ان اريد على سبيل التمثيل كما يقولون ان الحال لا اعراض في الحال
 في بعض الجواهر وان بعض فلا يصح وجوده في غيره وكذلك ما كان
 لم يبدى فيه من الاجزاء لا يجوز ان يضم الى آخر قلنا بين الامرين فرق
 واضح لاننا جعلنا العرض محضاً بحاله لم يخران يوجد في غيره على وجه
 من الوجود. وكذلك الجواهر التي يختص ايد الايجوز ان يختص بغيره على وجه
 واتم يقولون ان الفاعل في الجداول زيدت فيه الاجزاء الكثرة ونهت
 اليه لكان ذلك الفاعل يفعل فيه على حد ما كان فاعلا فيها قبلها
 ويقولون انه تعالى قادر على الاجزاء التي اذا انضمت الى هذه الجملة كان
 الفعل واقعاً في الجميع على ما لا يتناهى في المنكر من ان ينشأ الله تعالى هذه
 التي اذا ادها في جسم زيد فعل فيها شخصاً اخر فيفعل فيه زيد كما يفعل في الشخص
 الاول لان هذه الاجزاء مما يصح ان يفعل فيها زيد وما يختص بالعلق بها
 وليس لغيره بها تعلق وبعد فما الوجه على هذا المذهب في خروج الجواهر
 القادر من صفاته وعدم عند ضرب رتبة هذا الجسم او قطع وسطه وليس
 لنقض بنية هذا الجسم تاثيره في خروج من صفاته وهذا مما لا يعقل من قولهم
 لا يصح تصوره لانا اذا اوجينا خروج كونه حياً ينقض بنية الحيوة فقد
 احلنا الى امر مفهوم واذا قلنا ان عدم المحل يوجب عدم الحال فقد اشترنا
 الى معقول وكذلك ما يربط ما تعلق بعضه ببعض من وجه معقول وبعد فكيف
 خرج ذلك الحي من كونه على صفاته وبطل بقطع الوسط ولم يخرج بقطع
 اليد والرجل والحكم فيها واحد فما ليس عجاً وهذه الجملة والحال فيها

وسواء قيل ان ذلك الحي عند ابائه الراس اخرج عن صفاته ولم يعد
 لانه لا يوجب معقول يقتضي ذلك وما يدل ابتداء على ان الحي هو هذه
 الجملة الشاهدة انا نجد احكاماً وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن ان
 تكون متعلقة بها ومستندة اليها فيجب ان لا يتجاوز لان القول
 بتعلقها بغيرها وهو غير معلوم والعدول بها عن الجملة المعقولة
 مع امكان التعلق يودي الى الجهات والى تجويز ان يكون الصفات
 لتخرج عن المعنى المعقولة متعلقة بغيرها من طبع او غيره وان يكون السود
 لم ينف الياض الطاري على محله بل تفاد غيره وكذلك القول في ان
 المدح على الافعال او الذم في تجويز تعلقه بغير المعقول الذي ظهر
 حكمه ويدل ايضا على ذلك ان الادراك على ما بيناه يقع بكل غرض
 هذه الجملة فلو لم يكن في الاعضاء حيوة لكانت كالشعر والظفر لا يدرك
 بها واذا كان لا بد من حيوة تحل الاعضاء ومحال ان توجب الحكم لكل
 ما حلته لان ذلك يقتضي كون هذه الجملة احياء كثرين فكان لا يصح
 بارادة واحدة ولا يكون كالتى الواحد ولا نسخ بين هؤلاء الاحياء
 والتمانع وجرت هذه الجملة مجرى احياء كثرين ضم بعضهم الى بعض ومعلوم
 ضرورة خلاف ذلك ومن المحال ايضا ان يكون هذه الحيوة توجب
 الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص لانه ليس واحد في ذلك باول غيره
 ولا يجب ان توجب الحيوة الموجودة في البعض الحكم لبعض اخر لفقد الاختصاص
 ايضا واذا لم يصح كون الحي غير هذه ولا بعضها ولا كل جزء منها ثابتاً اليه

من ان ابي هذه الصفات الموجودة في احد الاجزاء هو الجملة التي هذا
 يعرضها وقد ظهر مذهب النظام من بعض ما ذكرناه ونبطله ايضا ان احدا قد
 يحرك يد في جهتين مختلفتين في الجملة الواحدة فلو كان الحي شيئا في هذا
 الجسم لم يصح ابتداء الحركات مع اختلافها في الاطراف وايضا فان اليد اذا
 حلت لم يمكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة فلو لا ان هذه
 الاعضاء من جملة التي لما وجب تلك ولو كان الحي منفصلا عنها لم يؤثر
 تعرضها في فعلها فيها وليس يمكن القول بانها خرجت بالمثل من احتمال
 الحركة لان الله تعالى يحركها وغير هذه الجملة التي اليد التامة متصلة
 بها ايضا يحركها ولو لا احتمالها للحركة لم يخر ذلك وبعد فان اشار المرح
 الى الحياة التي تقول انها عرض للحياة لا يصح فيها ان يكون حية عالمه فادرك
 وان اراد به الهواء المتردد في شادق هذا الجسم فذلك ايضا مما لا يصح
 ان تحله الحياة ولا يدرك الالم والذمة به وهو على صفة وان لم يرد
 ذلك فهو غرض عقول على ان الادراك يقع بظاهر الجسد فيجب ان يكون الحيوة
 في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداء في الاطراف فلو كان الحرك
 لها شيئا مداخل هذا الجسم لكانت الحركة على سبيل الجذب والدفع
 وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك وبعد فما السبب الموجب لتلف هذا
 الروح المدخلة عند قطع الوسط والراس ولم تتلف عند قطع اليد
 او الرجل فعلى مذهب النظام من الكلام سطل قول من ذهب في الانسان
 انه جسم فيؤمن بالجميع هذه الجملة لان هذا المذهب ايضا في النظام

واحترس لذهاب اليه مما يلزم النظام في الفرق بين قطع الراس واليد
 بان قال اليد اذا قطعت تقلص الباطن فلم يتلف واذا قطع الراس انقطع
 الظاهر والباطن وهذا علق بباطل واذا جاز التلف باليد جاز في
 الراس والوسط واذا جوزنا له لم نأمن فبقطع راسه ووسطه ان يبقى
 حيا وقد الزم قائل هذا المذهب ان يكون لا دراك بظاهر الجسد ايضا
 لمجاورة الاجزاء التي فيها الحياة لما لا حياة فيه كادراك العضو الحذر
 وهذا غير لازم لان الناقص انما يكون بلاضافة الى دراك متكامل كما
 نقوله في العضو في العضو الحذر والتسليم فاذا كان مذهب القوم في جمع
 الاعضاء ان فيها اجزاء لا حياة فيها واجزاء فيها الحياة فالتناقص الى ما
 ذاهب ومناحت علمه ان الذي قوى الشبهة في الانسان هو ذهب القوم في
 الخطاء الى كل مذهب انهم استبعدوا ان يرجع الصفة الواحدة الى جملة
 من الاجزاء وان انضم ما ليس بحي الى ما ليس بحي فيصير حيا والامور التي لا
 تدخل تحت الضرورة وانما المقنع فيها الى الدليل ويجب اتباع ما يدل
 الدليل عليه فيها ولا معنى للتعجب بما يتوعد اليه الادلة وانما العجب قول
 لا دليل عليه كائنا ما كان ويرجع الصفة الواحدة الى جملة اجزاء الحاكم
 فاذا دل عليه الدليل وجب اثباته وذلك كرجوع الصفات الكثيرة الى الذات
 الواحدة وقد علمنا ان الحي هو الجملة دون ابعا ضها لان الاحكام كلها
 يرجع الى الجملة دون اجزاءها من مدح وذم ومعلوم للانسان ضرورة مدرك
 واحد مريد واحد واذا اعتبرنا ذلك فوجدنا الحي من يقهر الى معنى كون به

حيا وعلما ان الحياة لا توجب له هذا الحكم الاعم غاية الاختصاص
 واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الاجزاء واستحال ايضا ان يكون
 المحل بها حيا فلم يبق في تعلق الحياة بالجملة وانحاجها بها الحال بها ولما وجدنا
 الحي يخرج من كونه حيا عند نقص بنيت هذا الجسم علما ان الحي يقتصر الى بنيت
 وان لم يوقف على تفصيل ذلك وتحديد. وليس يتبع ان ينضم ما ليس في
 بزي صفة الى ما ليس له تلك الصفة فيحصل الصفة التي ما كانت لكل واحد
 منها الا ترى انه قد ينضم الى ما ليس بمجر ولا خارق للعادة الى ما هو كذلك
 فيصير مجزا وخارقا للعادة وما ليس بجسم من الافعال ولا دال على كون فاعله
 عالما الى ما هو كذلك فيصير مجزا ان بالاجتماع دالة على العلم وما ليس بجسم
 الى ما ليس جساما فيصير جساما والمحل ليس بمحرك قبل وجود الحركة فاذا وجدت
 الحركة فيه وهو ايضا غير متحرك صار متحركا في الصفا واليرط
 التي يكون عليها المكلف لا بد من كونه قادرا حتى يصح منه ما كلفه الافعال
 وفقد كونه بهذه الصفة يقتضئ تكليف ما لا يطاق وقد بينا قبحه وبحج
 ان يكون عالما بما كلفه وممكنا من العلم بذلك لان فيما كلفه صفة
 المحكم من الفعل وذلك لا يقع الا من عالم ولا لا يلقى الثواب بالوجوب
 الا اذا فعله لهذا الوجه فيجب ان يكون عالما بصفات الافعال وكذلك
 القبح انما يستحق على الاشياء من الثواب اذا امتنع بغيره ولا لا بد ايضا
 ان يعلم انه قد ادى ما كلفه ولا فهو غير آمن مع بذل الجهد من ان يكون
 مفترطا ولما كان هذه العلوم يحتاج الى كمال العقل وجب ان يكون المكلف

كامل العقل والعقل هو مجموع علوم يحصل للمكلف وهذه العلوم
 وان لم يكن محصورة العدة فهي محصورة الصفة لان الغرض في
 العقل لا يرجع اليه وانما يراود وصله الى الكتاب العلوم التي كلفها
 ووقوع الافعال على الوجوه التي تناولها التكليف فوجب ان يحصل
 للمكلف من العلوم ما يتمكن معه من هذين الوجهين ولما كان للعلوم
 من تعلق البعض ببعض ما ليس لغيرها وجب حصول كل ما لا تسلم هذه العلوم
 الامة ولا يثبت الا بشئ وتفصيل ذلك يطول وقد قسمت العلوم للمائة
 عقلا الى ثلث اقسام اولها العلوم باصول الادلة وثانيها ما لا يتم
 العلم بهذه الاصول الامة وثالثها ما لا يتم الغرض المطلوب الاب
 مثال الاول العلم باحوال الاجسام التي يتغير عليها من حركة وسكون
 وقرب وبعد والعلم باستحالة خلق الذات من النقي والاثبات المتعارف
 والعلم بالغا علينا وتعلق الافعال بهذه الاحوال وليس يصح العلم
 بذلك الا بمت هو عما لم بالمدركات او من علمها متى ادر كمالها ومن
 اذا ما درس الصنائع علمها والعلم بالعادات من اصول الادلة الشرعية
 فلا بد منه وهذا هو مثال القسم الثاني وقد الحق قوم بذلك العلم
 الاخبار على خلاف فيه فاما مثال القسم الثالث فهو العلم بحجيات المحج
 والذم والخوف وطرق المضار حتى يصح خوفه من اهل النظر في حق عليه
 النظر والتوصل به الى العلم والذى يدل على ما بينا هو العقل دون ما
 له صنوف لمبطلين ان عند حصول هذه العلوم وتكاملها

يكون الانسان عاقلا ومتى لم يتكامل لم يكن عاقلا وان وجد على كل
 شئ سواها فدل ذلك على انها العقل دون غيرها وانما سبب هذه
 العلوم عقلا لا مبرر من حيث تمنع وتعمل مما تدعو النفس اليه
 من القبايح التي تتعلق به الشهوات تشبها بقال الناقه والامر الآخر
 ان مع ثبوت هذه العلوم ثبت العلوم التي تتعلق بالنظر والاستدلال
 فكانها عاقلة ولهذا الجملة لم يصفه تعالى بأنه عاقل وان كان عالما
 بجميع المعلومات وما يجب كون المكلف عليه ان يكون متمكنا من الآلات
 التي يحتاج اليها في الافعال التي يتعلق بها تكليفه لان فقد الآلة يجرى مجرى
 فقد القدرة في قبح التكليف ولان تعذر الفعل مع فقدها لتعذره
 مع فقد القدرة الا ان الآلات على ضربين منها ما لا يقدر تحصيله الا الله
 تعالى كاليد والرجل فيجب مع التكليف ان يحصله تعالى للمكلف في وقت الحاجة
 اليه والضرب الاخر يمكن العبد من تحصيله من نفسه كالقلم في الكتابة
 والفؤس في الرمي فلا يجب عليه تعالى تحصيله بل التمكن من تحصيله ولا يجب
 لذلك كاف ولما كانت الافعال على ضربين ضرب لا يحتاج في الوجه الذي
 عليه الارادة كرد الوديعة وضرب اخر يحتاج الى الارادة كقضاء الدين
 والصلوة الواجبة جازا ان يكلف من منفعة من الارادة ما لا يحتاج اليها
 ولم يجر تكليفه ما يحتاج الى ارادة مع المنع من الارادة وما يجب ان يكون
 المكلف عليه صحته كونه شهيئا ونافرا والماء وملئذ او لما قلنا ذلك لان
 الغرض بالتكليف اذا كان هو الغرض للثواب ولن يصح استحقاق الثواب الا

بما على المكلف في فعله لو تركه مشقة وانما يشق عليه الفعل بان يكون
 نافر الطبع عنه ومشتقيا لما كلف العدو عنه ولهذا الجمل قيل
 انه لا بد من مشقة على المكلف في الفعل نفسه او سببه او فيما يتصل به
 وفي تفصيل هذه الجمل طول ومرابطات المراعاة في المكلف كونه
 مخليا وارفعه من رتب المنع لان مع المنع سواء كان منه تعالى او غيره
 يتعذر الفعل ويصح تكليفه مع التعذر لا يجهت كان التعذر فان
 القبح لا يختلف فان قيل جوزوا ان يكلفه تعالى بشرط زوال المنع قلنا
 لا يحسن الاشتراط في التكليف ممن يعلم العواقب وانما يحسن ذلك من اجل
 علمه بالعاقبة فيشرط ما يخرج تكليفه من القبح الى الحسن ولو جاز ذلك جاز
 تكليفه تعالى من يعلم انه يعجز بشرط ارتفاع العجز ومن يعلم انه يموت بعد
 الشرط وما يجب اشتراطه وان الاجلاء عن المكلف والعلة في ذلك ان الغرض
 بالتكليف اذا كان الغرض للثواب فما اخرج المكلف من استحقاق المدح
 بالفعل جازا ان لا يتحقق به الثواب والاجلاء يسقط استحقاق المدح في
 ان يفعل او لا يفعل معا الا ترى انه لا يتحقق مدحا من لم يقتل نفسه
 الحميم من ولده اذ زالت الشهادة وكذلك لا يستحق مدحا على الهرب من السبع
 والناذر ولان الفعل انما يستحق به المدح متى فعل هذا حسنة ووجوب الاجاء
 بفعل الفعل خوفا من الضربة ودفعها والاجاء على قيمان احدها يجرى مجرى
 المنع وهو ان يعلم الله تعالى العبد انه ان راى بعض الافعال منه مبررة
 ملجاء الى ان لا يفعله ومثاله في الشاهد من غلب في ظنه بقوة الامارات

انه ان رام قتل بعض المملوك منع فيه فهذا ملجأ الى ان لا يقتله وبهذا
الوجه كان اهل الآخرة ملجأين الى الامتناع من القبح لان الله تعالى اعلم
انهم متى راموا القبح مغفوانه والقسم الآخر من الاجاء ما يكون بالمنافع الكثيرة
والمنفعة السديدة كمن اشرف على الجنة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجأ الى دخولها
ومن خاف القتل ان اقام في بعض الاماكن فهو ملجأ الى مفارقتها والاجاء ينقسم فنه ما لا يخرج من كونه الجاء ولا يتغير
حاله وهو الاجاء مرجئ الاعلام بالمنع واما الاجاء الراجع الى المنفعة والمنافع
فهذا يجوز تعذره وخروج ما هو الجاء منه عن صفته لا ترى ان الملجأ من الحرب
الى الأسد وعند العقوف عند الضرب الشديد فيجوز ان يرغب في الثواب العظيم فلا يهرب منه ولا يتقوت وقد ثبت مع الاجاء
الاختيار للافعال التي لم يتنا لها الاجاء لان الخوف من الأسد الى الحرب هو غير الجهات التي
أخذ منها فاما الملجأ الى الكفر قبل نصر الملوك لعلمه انه يمنع منه متى لم
فلا يشبهه في انه غير في فعله وان كان ملجأ من الكفر عن القتل وليس مشروط الكفر
ان يعلم انه مكلف لانه ان اراد بذلك ان مكلفا كلفه هذا مما لا اعتبار به لان المكلف قد يعلم وجوب
الفعل عليه ويمكن من ادائه على الوجه الذي وجب وان لم يعلم ان مكلفا فلا حاجة به الى هذا العلم وان اراد بان مكلف العلم بوجوب الفعل عليه
او التمكن بهذا العلم وان لم يكن ذلك مضافا الى موجب مكلف فذكر شرط لا محالة قد بيناه وليس البر وطايبا ان يعلم المكلف قبل الفعل

مكلف للفعل لا محالة وانما اوجب عليه قطعا لان ذلك لو كان شرطا لكان المكلف يتبع على نه سيقى الى وقت الفعل وهذا يوجب الاعراض بالفتح
ولان كل مكلف يجوز الاحترام في كل زمان مستقبل وهذا في القطع على البناء ولا يلزم على هذا ما يذهب اليه في الانبياء ^{عليهم السلام} ومجربهم في العصمة لا يمتنع
على جميعهم السلام ما انهم بما علموا البقاء قطعا وان النبي ص لا بد ان يعلم انه سيقى الى حين
اذا ما حمله من الشرع وذلك ان معنى الاعراض في المصوم الموثوق بانه يفارق قهرا ذائلا فان قيل اذا كان المكلف عندهم لا يعلم انه مخاطب بالصلاة
ومكلف لفعلها الا بعد ان يعلمها وقبل ذلك يجوز الاحترام ويجوز ان لا يكون عليه واجبة فكيف يلزمه فعل الصلاة مع تضيق الوقت
وايقاعها على وجه الوجوب قلنا هذا المكلف وان جوز على نفسه الاحترام فهو يعلم على الجملة انه لا يتيق وهو على صفة المكلف لا يلزمه الصلاة فيلزم التحرز والتحري في الاخلال بالواجب لئلا يستحق الدم وانما يتحرز بايقاع الصلاة **فصل** الكلام في تكليف الله تعالى فيعلم انه يكفر من خالف في هذا الباب
ربما نحن ان هو العلم بالتكليف لا يطبع على كلفة ويمنع ان يراد من الطاعة ومنهم من يجز ذلك امكانا ونخاف في حسن هذا التكليف ويدعى قبحه وان اختلها فأيذا ذكر ومن وجه الفتح وينبغي ان يندى بالكلام على رجال ذلك ثم تتبعه بالكلام على ما خالف في **فصل** في صحة ارادة ما علم المريد انه لا يقع قد مضى في هذا الكتاب ان الارادة تتعلق بمراد ما على جهة الحدوث وان يعلم ذلك من جالته صريح ان يراد وايضا

فلو كان العلم بأنه لا يقع محيل ارادته لوجب مثل ذلك في الظن وقد علمنا
 باضطراب اهل حدنا يريد من كثير من الخالفين في الدين الايمان وان غلب
 في ظنه انهم لا يفعلون بامارات تظهر له ويريد من الجامع وقد قدم له
 الطعام ان ياكل وان في ضده لا يهدم حاجته انه لا ياكل فلو احال العلم
 بأنه لا يقع ارادته للاحال ذلك الظن والمناجعة بين الامرين لان المحل
 التي مراد اياها في العلم بصفة حدوثه الاعتقاد والظن وكذلك المحل
 لكونه مراد اياها في هذه الامور لان العلم باستحالة حدوث الذات
 كالاعتقاد لذلك والظن في حاله تعلق الارادة فلو كان العلم بأنه لا يقع
 محيلا لارادته لساواه في ذلك الظن وايضا فقد يريد احدا من غيره الفعل
 ثم ينكشف له انه ما وقع ولا يفرق هذا المرید بين حاله هذه وبين حاله لو
 اراد ما وقع كما لم يفرق بين حالتي كونه معقدا لما يقع ولما يتعلق لا يقع و
 ليس لارادة في هذا الباب كالعلم لان العلم بالشي على ما هو به فلا يصح ان
 يتعلق بحدوث ما لا يحدث ولارادة وان تناولت حدوث الامر فليست
 متعلقة به على ما هو به فهو جارية مجرى الاعتقاد الذي تعلق بمعلقة على ما
 هو به وعلى ما ليس به ويجري ايضا مجرى القدرة في انه غير متع ان تعلق بما
 المعلوم انه لا يحدث اذا كان مما يصح حدوثه وقد استدل على ذلك ايضا بان
 النبي صلى الله عليه وسلم كان يريد ان ياتي الايمان وان علم بخبر الله انه لا يؤمن وانا يزيد
 من جماعات الكفار الايمان في الحالة الواحدة وان علمنا ان ذلك لا يكون
 فضلا في حسن تكليف الله تعالى من يعلم انه يكفر قد كذا وكذا ان

التعريض للشي في حكمه وان كل من حسن منه التوصل الى امرين كما هو محتمل
 من غير تعريضه له اذا انتفت وجوه القبح وبالعكس ذلك القبح لان من قبح
 من التوصل الى شيء قبح من غير تعريضه له وقد علمنا ان احدا منا قد منه
 التوصل الى الثواب بالافعال التي يستحق بها فتح ان يحسن منه تعالى ان
 يعرضه للثواب ويكلفه فعل ما يوصله اليه واذا احسن منا ان يعرض
 نفوسنا او تعرض غيرنا للمنافع المنقطعة كان اولى بالحسن تعريضنا للمنافع
 العظيمة الدائمة وانما استضر الكافر من جهة نفسه لان من جهة تكلفه
 لانه اقدم على فعل ما يستحق به العقاب بسوء اختياره بعد ان بهاء
 الله تعالى عن ذلك وحذره بوعد عليه ودغبه في خلدوه فهو
 الذي ضر نفسه على الحقيقة دون مكلفه بل قد تقعه مكلفه غاية
 القبح بتعريضه لمنزلة الثواب التي لا ينال الا بالكليف وحته
 عليها وفعل كل ما يدعو به ويطع عليها والوجه في حسن تكليف من يعلم
 انه يكفر هو الوجه في حسن تكليف من علم انه يؤمن وهو التعريض
 للاشفاق بالثواب والفرق بينهما ما لا يرجع الى التكليف واختيار
 المؤمن بما يؤدي الى نفعه وسلامته واختيار الكافر بما يؤدي الى عاقبه
 واستضراره فان يتل بينوا بان وجوه القبح منتفية عن هذا التكليف
 ليصح لكم الاستهلال على حقه قلنا وجوه القبح في العقول معقولة
 وهي اجمع منتفية عن هذا التكليف من علم انه يكفر ومتى ادعى في وجه
 هذا التكليف كونه عالما بأنه لا يؤمن او فقد علم بأنه يؤمن او كونه غاشيا

لا يحصل له او انه اضرار به من حيث ادى الى مضرت او قيل انه
مفيد له حصول الفساد عنده ولولا له لما حصل وانه سوء نظر
العبد لو خير احسن الاختيار لنفسه لم يختر ان يختاره فجوابنا عن ذلك
ان من ادعى ان علمه بانه يكفر وجهه لا يخلو من ان يكون علم ذلك
على الجملة بالضرورة او من طريق الاكتساب والاول فاسد لان العلم
بالفتح والحسن على حجة الجملة من كمال العقل كالعلم بفتح الظلم على الجملة
وحسن الاحسان ولا يقع في هذا العلوم اختصاص بل العقلاء يحسن
كلنا لا نعلم ما ادعوا علمه ضرورة ولا فرق بين ادعائهم ذلك
مع فسادهم وبين من ادعى العلم الضروري بحسن التعريف للتوابع ان
علم المعارض ان المعارض لا يختار وان كان العلم بذلك مكتسبا فلا بد
له من اصل في الشاهد يرد اليه كما وجب في نظائره من رد الكذب
الذي نفع او دفع ضرر الى التكليف بالكذب الخالي من ذلك في الفتح
وهذا مستقدر في التكليف لانه لا طريق فيه الشاهد الى العلم بان المالك
او المكلف يعصى او يطيع وايضا قد علمنا ان ما طرقه حسن المنافع وطرق
قبح المضار يقوم الظن فيه مقام العلم كالتجارات وطلب العلوم
وضروب التصرف ونحن عالمون بحسن ارشاد الضال عن الحق اليه مع
الظن بانه لا يقبل ذلك وكذلك بحسن تقديم الطعام الى الجائع مع
الظن بانه لا يأكل وادلاء الجبل الى الفرق ليخوبه مع الظن بانه لا يترك
به فيخرج فلو علمنا ذلك بدلا من الظن لما اختلف الحسن كما يختلف حسن ما ذكرنا

من طلب الارباح والعلوم وساوى لعلم فيه الظن واذا كان التكليف مما
يحسن للمنافع متى كان حنا وفتح لاجل المضار متى كان قبحا وجبا ان يقوم
العلم فيه مقام الظن وقد بينا حقه في الشاهد مع الظن ان المأمور لا يقبل
وكذلك يحسن ان يكون مع العلم فان فرقوا بين التكليف وبين ما ذكرناه
من ارشاد الضال عن الدين وتقديم الطعام وادلاء الجبل بان جميع هؤلاء
في مضرة خاصة وانما عرضناهم لزوالها فاذا لم يقبلوا كانوا على ما هم عليه
ولم يصدر يزدادوا ضررا والتكليف عنده ضرر ما كان عنده حاصلا
ولولا له لم يحصل فلنا من عرضنا لنقض ضال عن طريق ومحتاج الى الطعام
وحاصل في حجة فلم يقبل فانه لا بد من ان يستحق ضررا اذا ايدى على ما كان فيه
لانه اذا قوت نفسه للخلاص من المضرة بامتناعه يستحق لدمر العقلاء
والعقاب من الله تعالى وما كان يستحق شيئا من ذلك لو لم يعرض ^{نفسه} _{نفسه}
فبان انه لا فرق بين الامرين فان قيل ما ذكرتموه صحيحا فيجب ان
يعرض لوالد ولده بدفع بضاعة اليه للرجح والنفع وان علم او ظن انه
يفرق في طريقه ويقتل ويؤخذ المالا منه فلنا منافع الولد ومضاره
عائدة الى والده واذا عرض له للمنافع فلا بد ان يتفجع بذلك وليس به فاذا علم
او ظن انه يغرق ويتلف ما له الذي اعطاه اياه لم يحسن ان يجتاز ذلك
لانه ضرر محض يوصله الى نفسه ونعم يتجمله والتكليف بخلاف ذلك لانه
خالص لنفع المكلف ولا اشتغاع له تعالى ولا استضرار بشي من احوال المكلف
فلا يجب حمل احد الامرين على الآخر واكثر ما يلزمنا ان يجزئ متى قدرنا في الشاهد

من يعرض غيره لنفع محض المعرض، و يعود منه شيء إلى معرضه ولا يلحقه
ضرر ضرره، ولا نفور طبعه، وإن كان ذلك متعذرا لا يوجد
إن يحسن لغرضه وهذه حالة كما تعلم أو نض أنه لا يصل إليه ويستقر
بسوء اختياره بعاقبه ونحوه يخرج ذلك على هذا الترتيب والتقدير فاما
على أن فقد علة بأنه يطبع ليس بوجه قبح فهو أن ذلك يقتضي قبح كل امر
في الشاهد لأن الأمر من غير ما بفعل المودى إلى نفعه إذا أمثلة يعلم
أنه بطبعه أو بعضه ولا يضر لنا إلى العلم بذلك وكان يجب قبح كل امر
في الشاهد وقد علمنا خلافه فاما دعوى كونه عبثا فباطلة لأن العبث
بالعرض فيه وليس فيه غرض مثله وفي التكليف غرض جليل وهو تعرض
لمرتبة الاستعانة بالثواب الذي لا يجوز أن يستحق ولا يحسن إلا بهذا التكليف
فكيف يكون عبثا فإن قيل ليس من رزق سبحانه مع ضنه القوي بأنها
لا تجدي يوصف بأنه عايب ولا ينفعه أن يقول إن غرضه التعرض للاستعانة
بالرزق والآلا كان مثله تكليف من يكفر قلنا رازع الجنة مع طنه انها
تجدي شيئا ففعله قبح من حيث كان عبثا بل من حيث كان مضيقا لما له و
مضرا لنفسه ومنعجل الغم بدنه لا ترى أنه لو جعل له بأزاء ما يتلفه من
المنافع السنية لحسن منه ذلك وإن علم أو ظن في الأرض أنها لا يثبت أن وجه القبح
هو المضاد والواصله اليه دون طنه انها لا تثبت ولو قبح ذلك للعبث
لخرج بآد في غرض عن العبث فكان حسن من أن يزرع البسخ إذا استبدت بفصل فانه
أوضح من فعله فيلزم من سلك هذا الطريقه من بعد اديه المعتره فالانتم

يتجوزون تكليف من المعلوم أنه يكفر إذا لم يكن لطفا في إيمان غيره إن
يسن تكليف الخلق بأسرهم وإن علم أنهم يكفرون إذا كان كذلك لطفا
في إيمان واحد بل في طاعة واحدة تقع من بعضهم لأن بالقدرة البير
من الأغراض يخرج الفعل من كونه عبثا وهم يأتون ذلك ويمتنعون منه
وبعد تكليف المعلوم أنه يكفر لا يخلو من أن يكون فيما يرجع إلى المكلف
نفعاً على ما نقوله أو ضرراً على ما يدعيه المخالفون فإن كان نفعاً فلا معنى
لإيجاب كونه لطفاً حتى يخرج من باب العبث وإن كان ضرراً فليس يخرج كونه
ظلماً أو قبحاً استعانة الغير وإيمانه وأما إبطال كونه اضراً من حيث أدى
إلى المضرة قلنا لا نسلم كونه اضراً بل غاية النفع والإحسان على ما أوضحناه
وليس التكليف هو المودى إلى المضرة بل الكفر هو الذي أدى إلى استحقاق
العقاب ولا استضرار والكفر من فعل المكلف باختياره وقد زجر عنه
غاية الرجاء رغبة فيما يستحق الثواب مخالف وكيف يكون التكليف المتقدم
لاستحقاق العقاب قبحاً لأجل الضرر بالعقاب وجه قبح الأفعال لا بد
من مقارنته لها ولا يجوز تأخير عنها ولو كان ما يستحقه الضرر بعصيته
وجماله التكليف لوجب إذا جاز ذلك المكلف والآمر أن لم يعلم ولا
ظنه أن يكون أمره يتجلى بتورث وجه القبح كسبوه في قبح الأقدام عليه
وكان أن يفتح مناع من الطعام على الجائع وأرساء الضال عن الدين إليه
لتجوزنا أن يعصينا ويستغفروا وهو وجه القبح بل كان يجب أن يكون من فعل
ذلك مضراً لانه على ما قالوه يودي إلى المضرة ومعلوم خلافه وليس

من المعلوم انه يكفر بمسدة على ما ادعى لان المسدة ما وقع عندها
 الفساد ولو لاها لم يقع مع تقدم التمكن وربما قيل من غير ان يكون
 لها حظ في التمكن لان المسدة في حكم الداعي الى الفعل والمباغت عليه
 والداعي الى الفعل لا يكون تكينا فيه بل التمكن متقدم عليه ومثال
 المسدة في حكم الداعي فان يعلم الله تعالى انه خالق لزيد ولذا كفر وان لم
 يخلقه من اوله يكفر ولم يؤمر فكذا مسدة بغير شبهة لدخوله تحت الذي ذكرناه
 ولا شبه ذلك تكليف من المعلوم انه يكفر لان هذا التكليف تكليف من المصلح
 والفساد والطاعة والمعصية واذا ارتفع التمكن من ذلك كان ارتفع
 التمكن من ذلك كله ارتفع وليس خلق الولد وما اشبهه تكينا بل هو محض
 الاستفساد بل التمكن سابق له واذا ارتفع فالتمكن من المصلح والفساد
 ثابت ويحتمل على ما ادعى من المسدة من التكليف من المعلوم انه يكفر ان
 يكون بارشاد الضال عن الدين اذا لم يقبل مسدة كذلك وادلاء
 الجبل الى الفرق الذي لا يستوينا ونظائر ذلك من الامثلة معلوم خلاف ذلك
 فان قيل ما تقولون في مدي الجبل الى من يعلم او ينظر بحقوقه نفسه هل
 هو في حيز المسدة او التمكن قلنا في حيز المسدة لانه قادر على قتله
 باعضائه فبادلاء الجبل لا يمكن فقتل كان قبل غير متمكن منه فخلص كونه
 كونه مسدة وليس كذلك ادلاء الجبل الى من يعلم او ينظر انه لا يمكنه فخرج
 وان كان هذا وذاك معا فحصل في ضرر وفناء لان ادلاء الجبل
 له من الخروج على وجهه ما كان حاصله من قبل فاحتاد به لفساد عنه

لا يلحقها بالمسدة وبه يمكن بالمصلحة والمفسدة ولو ارتفع الادلاء لا يقع
 التمكن وليس كذلك قائل نفسه بالحمل لانه مما لا حظ له في التمكن سابق له فخرج
 كونه مسدة فاما القول بان هذا التكليف سوء نظر مريض لو خيره منه المكلف
 او احسن الاختيار لم يخره فباطل لان المكلف اذا علم ان عاقبة الاستمرار
 استحقاق العقاب واذا كان ذلك بجنايته لم يخر ان يختاره فمكون قد
 نفسه في ضرر محض يتجمل نعم به والخوف فيه وهذا الوجه غير ثابت في مكلفه الا ترى
 انه لو خير فاحسن الاختيار لنفسه لما اختار العقاب في الآخرة ولا الحد في الدنيا
 ولا اختار الذم سالة واللوم على القبايح ولم يوجب انه لا يختار كونه قبيحا
 من فاعله وما خاره الحكيم لغرضه من الافعال لا يوجب حمله في قبح او حسن على ما
 اختاره الانسان لنفسه ولهذا حسن ما يقدم النعمان الى الجايح مع ظنانه
 لا ياكل واستدعاء المخالف الى الحق وان ظنانه لا يقبل ولا يحسن من دعواه
 ان يختار ذلك لنفسه ولا ان يدخل نفسه فيما يغلب على ظنانه انه محبب عليه
 ضررا طريقا اخرى وما يدل على حسن تكليف الله من يعلم انه يكفر ان تعالى
 قد كلف من هذا حاله وقد ثبت بالادلة القاطعة الواضحة انه تعالى لا يقبل
 القبيح فيجب القطع على حسن تكليف من علم انه يكفر واشفاء جميع وجوه البقيع عنه
 وهذه الطريقة يغني عن اشارة الى وجوب التفضل او بيان اشفاء كل وجه
 البقيع عنه على التفضل وسلوك هذه الطريقة في هذا التكليف واجب منها
 في كل موضع لان تكليفه تعالى من يعلم انه يكفر لا يغيره على الحقيقة في الشاهد
 الامثال يشبه من كل وجهه فخرج مجرى سموة البقيع في انه لما لم يكن لها

اسل في المشاهدة عندنا ونسبها على فعل الله تعالى وكذلك نفقد في الرحمن
 في الجنة على انه تعالى قد فعل ذلك مع استحقاقه المنافع عليه فعلم انه
 انما فعله لمصلحة وحسنه وليس لاسد ان ينادع في موت من يكفر على كفره ويدعي
 ان كل الله لا يكره لابدان يربط بل موته لولا هذا ما حسن تكليفه وذلك ان
 هذه الامارة لا نعلم ان اعتقادات من غيرنا ضرورية ونفسه الى استمراد
 من الكفار على كفره الى حال موته ولو لم يكن في ذلك لاما هو
 معلوم من دين الرسول من ضرورية ومزاجاج الامم الى في الكفار من
 موت على كفره ويعاقب في القيمة عليه لكفى على ان الشاك في حق تكليف
 يعلم انه يكفر ويعصى ويجعل له ذلك وجب القبح ولا يفرق بين عاصم مستمر على عصيانه
 وبين من يمتد يترتب بعده ذلك لان استحقاق الذم والنقص قد حصل بالكره لا
 فاي فرق بين ان يجلس منه بتكليف اخر او لا يتخلل فان قيل ان كان العلم
 المكلف يعصى فيقتضى فيج تكليفها فاصير وابتعدت عن العلم من حاله انه لا يودي
 الرسالة قلنا بعبث من يودي الى العباد مصالحهم بحل بازالة علمهم في
 ويعتني مع اللطف في التكليف والتكليف فلذلك لم يجر الا لا تكليف في العلم
 انه يعصى وليس منكون ان يعرض في تكليف من علم الله تعالى انه يعصى في يقتضى فيج
 وهو غير ما نحن محال فونافصل في تميز وجوه حسن تكليف المعاصم
 يعصى الوجوه التي تقع عليها العرف للنفق بحري بحري الابتداء به وهذا التكليف
 انما يقع على احد وجهين اما ان يكون مفصلة لهذا المكلف نفسه في فعل آخر
 او مكلف اخر غير الوجه الاخر ان يعلم الله تعالى في طاعة اخرى في غير العلم انه

يعصى فيها انه ان تكلف اياها اشاع فيها والثواب على الطامعين متساو فانه
 لا يورث في هذا الوجه ان يكلف ما يعصى فيه بل يكلف ما يعلم انه بطبعه فلا
 يشبه في نوع التكليف على الوجه الاول لان كون الفعل مفصلة متجسدا
 الفعل فيها واما الوجه في القسم الثاني فهو انه متى كان غرضه في تكليف ما فيه
 والحال هذه دون ما يطبع عبثا وبما قيل انه نفس العرف وقد استدعى
 فيج هذا التكليف وانما جاز بحري البعثان من كان غرضه من استجواب غيره و
 علم انه متى قدم اليه طعنا محسوسا امتنع من الاكل وان قدم غيره اكل فانه
 لا يحرز ان يقدم ما يعلم انه لا يأكل ولو فعل كان عبثا وليس بحري ذلك بحري
 ان يكون في الطاعة الاخرى يريد ثواب على التي يطبع فيها واراد تعريض لذلك
 القدر من الفع لا يحرز على هذا الوجه ان يكلف ما يعصى فيه دون ما يطبع
 لان غرضه في نفقه ما لا ييسر اليه الا تكليف ما علم انه يعصى فيه وعلى هذا
 الطريقة يجب ان يقال فيمن كفر وعلم تعالى انه ان بقائه آمن او تابة لا يخلو
 من ان يكون القدر الذي عزم له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي
 هو فيه والتكليف الذي لو بقي فيه لا طاع او لا يتساوى فان تساوى في علم من
 ان يكلف الاول بل يكلف الثاني الذي يطبع فيه على ما تقدم ذكره فان كان
 الاول الذي يعصى فيه هو الذي اريد الثواب لم يجب التبعيه وجاز لا حرام وكذلك
 ان كان التكليف الثاني هو الثواب لم يجب التبعيه لان العرف من التبعيف القدر
 المحسوس من الثواب في الاول دون الثاني هذا الذي قد مرده صاحب كتاب
 المعقود ذكر ان اسول الربا شتم يفتنيه والذي يعصى لان في نفس خلاف هذا

والاسته لا يلزم مدحها إلى ما تم اجازة ان يكلف فيه من الطاعين
 دون ما يطع فيه وان كان الغرض قد راعى من الثواب متساويان فيه ولا
 يجب ان يكون تكليف ما يعصى فيه عبثا على ما ذكر لان العبث ما لا غرض فيه
 وهذا التكليف فيه غرض وهو التعرض للثواب والنفع ويحتمل ان يكون جانا
 وانعاما لان التعرض للشيء في حكم ايصاله اليه وايضا احينا كلنا من طعن
 في تكليف الله تعالى من يعلم انه يكفر بان عبث وان قيل انه عبث لا من حيث
 علم انه لا يقبل بل من حيث كان بارا انه ما يطع فيه ويطع به الغرض قلنا لا فرق
 بين من نسب هذا التكليف الى انه عبث من الوجه الذي ذكر وبين من فرق لا يكلف
 من المعلوم انه يكفر والعدول عن تكليف من المعلوم انه يؤمن فيجوز وعيب
 فاذا قيل الغرض في احدهما التكليف غير الغرض في الآخر قلنا لكنه في معناه
 ومرجسته لان الغرض في الاحسان الى زيد هو حسن الاحسان واشتقاق
 الحسن اليه فاذا فاق هذا في محض وكان الغرض تاما في شخص اخر كان الغرض
 من لا يقبل والعروض عن تعريض من يفعل في حكم العبث والشاهد الذي فرغوا
 اليه في هذا الباب قاص عليهم فانهم كما لا يستحقون تقديم طعام مخصوص
 لا ياكله ويزن تقديم غيره ومعلوم انه ياكله ويستحقون من له غرض في حاجة
 مخصوصة يعلم او يظن انه ان اقتدر فيها احد علمانه قضاها وان اقتدر
 الآخر لم يقضها ان يفتقد المحقق دون الجمع ويعدونه عبثا سواء تلك الحاجة
 تخص تقع المرسل والمرسل به واما تقديم الطعام الذي جعل علة في
 هذه المسئلة فممنوع فلو علم ان احدا اذا كان غرضه ان يشبع بعض الجائع

وعلم او ظن انه ان قدم اليه طعاما مخصوصا لم يتناول فيه فيه شيئا
 وان كان لونه تناول لشبع به وفرضا ان هناك طعاما اخر لا يشبع ككثير
 الرميق وشبت معه الحيوة وعلم انه ان قدم اليه بدلا من الاول تناول
 منه وامسك رمية فانه لا يحسن منه ان يقدم الطعام المشبع وهو يعلم انه
 لا يتناول له ولا يتم فيه غرضه وبعده عن الثاني الذي يعلم انه يتناول له و
 يسك رمية ولا يقبل منه الاعتذار بان غرضه الشبع وهذا لا يتم في الطعام
 الذي لا يتناول دون الذي يتناول ولا العقل لا يقبلون هذا العذر
 ويقولون له الطعام الثاني وان لم يكن فيه كل غرضك ففيه سطره
 اذا اكثر واذا عدلت الى تقديم طعام من جنسه للشبع وانت تعلم انه لا يتناول
 كنت عابثا مقبلا وناقضا للغرض ان قيل في الموضع المختلف فيه انه ينظر
 للغرض وقد خرم كلكم مقصرا صاحب البيهاشم لا خلاف منه ولا منكم
 ان تكليف الله الطاعة التي يعلم ان المكلف يعصى فيها وبعده عن تكليفه
 للطاعة التي يعلم انه يطع فيها اذا علم ان ثواب ما يعصى فيه او فر
 وكان غرضه التعريض لذلك العذر الوافر من الثواب وهذا نظير
 اشكال في فحش من المثل بتقديم الطعام المشبع والعدول عن الذي يسك
 الرميق فان قيل اخذنا له نفع وسرور في بلوغ غرضه ويلحقه غم وضرب
 غرضه فلهذا استفتح ما ذكرناه قلنا وعليكم مثل هذا في الاستشهاد بتقديم
 الطعام الذي لا يتناول والعدول عما يتناول فلا يحكم بحجوا ذلك اصلا
 لتكليف الله تعالى الذي لا يلحقه في تمام نفع ولا في فوته ضرر ولهذا

الشيخ في رسالة بعثها الله تعالى اليه يكرر اذا هو يعلم ما يراى ذلك الاشبه
 الرابع من دفع الشك الى مرتبة لا ينفك واولاده دون من يستعمل في مصلحة
 ان تكليف احدا الا كما دبحا من اشباع عيش المكلف ويقدر اليه ولا
 التكليف لله تعالى يوجد في الشاهد على حقيقته وعلى هذا يجوز ان يكلف الله
 تعالى مطلقا اليوم الذي انه يعينه ولا يكلف اليوم الذي علم انه يطعم فيه
 وان يوالى ذلك كما يجوز عند الحسن من هذه الطائفة ان يكلف كل من
 علم انه كافر ولا يكلف احدا من علم انه يومن والصحيح على هذه الطريقة انه يجوز
 امانة الكافر وان علم الله تعالى انه لو بقا مكلفا لا من خلاف قول ابي علي
 والوجه في ذلك ان التكليف في الاصل تقضي وعرضا واجب تكليف من علم انه
 يومن في الاصل وكذلك في العزم واي فرق في سقوط الوجوب من ^{بداية} التكليف
 من علم انه يومن استمراد التكليف على من علم انه يومن وقد بين في موضع
 ان التكليف الثاني لا يكون لطفا في الاول ولا في الثانية لان اللطف لا يكون الا
 في متصرف ولا يصح ان يكون لطفا في نفسه لانه يمكن والمكن متفصل عن ^{اللطف}
 فلم يبق الا ان يقال يجب التكليف الثاني لانه يمكن من ازالة المضرة بالعقاب
 وهذا غير واجبل لان المضرة انما اتى في استحقاقها من قبل نفسه وقد كان ^{تمكينا}
 من ان لا يستحقها ولا فرق بين ما وجب التمكن في ازالة العقاب وبين ما
 وجب التمكن من استحقاق الثواب فاما ببقية التكليف على مومر علم حاله
 انه ان بقى عليه التكليف كغيره فما اخلا في فيه بين ابي علي وابي هاشم
 والوجه في حسن تكليف من المعلوم انه يكفر ابتداء وجه في حسن ذلك التعرض



بنیاد محقق طباطبائی

لنفع لا ينال الا بالتكليف ومن فرق بين الامر بين بان المومن قد شق
 الثواب فلا يجوز ان يكلف مع بانه خطه وليس كذلك من علم انه يكفر
 في الاصل فلم يات بشبهة لان احاطة ^{العلم} للثواب اذا كان من قبله بوءا
 وجنايته على نفسه جرى مجرى اختياره ميلا الى نفسه ما يستحق به في
 العقاب فان تبع لاحد الامر من قم للآخر ^{فصل} في وجوب انقطاع
 التكليف اذا كان الغرض في التكليف للثواب فلا بد من انقطاع ^{لصير}
 المكلف الى الثواب الذي هو الغرض بالتكليف وليس بوقت انقطاع ^{زمان}
 بعينه بل بوجبه على الجملة لان الواجب قد يحث على سبل الجملة وكذلك
 القبح ايضا قد يقع على هذا الوجه كما نقوله في قم احد الجنايتين في المحل
 الواحد على الجملة دون التعيين وانما يحث عليه تعالى قطع التكليف اذا
 لم يحصل ذلك القطع من غيره تعالى واما انقطاع تكليف جميع المكلفين على
 وجه الاجتماع فان العقل لا يوجبه فان علم فبالسمع والعقل يجوز ان يوجب
 بعض الخلق مشا في وقت غير فيه بعينه مكلف واجماع الامة على ان لا يوجب
 دار ثواب لا منع ان يكون الملكة هناك وان قلنا انها دار ثواب لكل
 مكلف حملنا ما متولاه الملكة من الثواب والعقاب في دار الآخرة على ان
 لهم فيه شهوات ومساو ولذات ^{فصل} في ان الثواب لا يقدر ^{بالكليف}
 ولا يعقبه من غير تراخ اذا كان من الثواب ان يكون خالصا من الشوب
 التأكيد حتى يحسن الزام المشاق العظيمة لم يجر امتزاجا بالتكليف لان التكليف
 لا يبرى من المشاق والمضار والغموم وايضا فان اقر ان الثواب بالتكليف

يقضي الاجاء في الفعل الذي ضمن عليه فان قيل ليس يستحق بالباطنة ثواب
في الثاني من حال الفعل قلنا ليس ان تمتع ان يعرض في الحقوق المستحقة
يقضي تأخيرها ولا يخرج بذلك الاستحقاق الا ترى ان ولي البسم لو علم او
غلب في نفسه ان بعض حقوق البسم لو فعلها او قبضها من هو عليه تلف
وهلك لو حب عليه تأخيرها طلبا لمصلحة البسم والعدول عن تعجيله خوفا من
واذا كان الانابة في حال التكليف عائدة على نقص استحقاق الثواب حسب
تأخيرها وتوفير ما يستحقه في هذه الاوقات التي اخر فيها في الآخرة عند
انصال الثواب اليه وانما من ان يتعقب الثواب التكليف بلا فضل
ومن غير تراخ لان ذلك يقضي الاجاء الى الطاعات لانه لا فرق في ذلك
بين المصاحب للتكليف وبين المتعقب له غير تراخ لان الجمع في حكم الحاضر الحال
والتمع اذا كان حاضرا اقتضى ان يكون الطاعات مفعولة لا الحسن الطاعات
وذلك محل باستحقاق الثواب والمدة التي يجب ان يكون من التكليف وفعل
الثواب لا يعلم تحقيقها الا الله تعالى فليس يميز ذلك من مروضنا ويكفيها
العلم على سبيل انه لا بد من فعله وتراخ واذا وجب قطع التكليف فهو تعالى
مخير في قطعه في آخر المكلفين بالموت او بالافناء او بغير ذلك مما يقطع
التكليف وقد قيل انه لا يجوز ان يجمع في آخر المكلفين بين الموت والافناء
لانه يقتضي كون احدهما عبثا **باب** الكلام في الاعادة وما
يتعلق بها ويرجع اليها **فصل** في جواز الفناء على الجواهر علم الادليل
من طريق العقل على ان الجوهر يرجع او يستحيل فيه الفناء لان الامر بجوهر

عقلا وانما يرجع في ذلك الى السمع واذا ورد السمع بان تعالى يغني الجوهر
وعلمنا ان الباقي لا يستغني الا بضد فطعا على ان الجوهر ضد او ان الله تعالى
انما يغنيها بان يفعل ذلك الضد وليس لاحد ان يجعل الجوهر لوجاد عقلا
وجوب وجوده ابدنا للقديم تعالى وذلك ان القدم انما خالفه
بوجوب الوجود له في كل حال وانه لم يجب له عن علمه ولا فاعل بل لما هو
عليه في ذاته والجواهر وان جاز بعد وجودها ان يستمر الوجود لها وجوب
فقد كان يجوز الوجود في الاول بان لا يحتاج الفاعل الى إيجادها فلا يحتاج
موجودة في الاوقات المستقبل بل يكون معدومة فيها فلا يمتد في القدم
تعالى وينها لو وجب وجودها على بعض الوجوه وليس لاحد ان يقول لو
لم يكن تعالى قادرا على إيجاد ضد الجواهر لما كان متخرا في فعلها وذلك ان
المتخير يكفي فيه صحته ان يفعل الفعل ولا يفعل في الاجناس ما لا ضده
كالتأليف غير وفاء على متخيره ومفارق للمضطر **فصل** في ذكر
ما يدل على فناء الجواهر من جهة السمع الكما يدل على ذلك اجماع الامم على
انه تعالى يغني الجوهر ثم يعيد وانه تعالى قادر على افناء الجواهر وهو
معلوم ضرورة من حالهم ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى هو الاول والاخر
وكونه لا يقتضي ان يكون سابقا للموجودات كلها وكونه اخر مقتضى ان يكون
اخرا للموجودات غير ان الدليل قد دل على ان الجنة والنار دائمان الثبات
والعقاب لا يقطعان في حال يكون تعالى اخر مقتضى ابا الوجود قبل ان
يخلق الجنة والنار وهذا يقتضي فناء الجواهر وسائر الموجودات وما يدل

على ذلك قوله تعالى كل من عليها فان وحقيقه الفناء هو العدم واذا
كان فناء لبعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما بينه علمنا ان جميع العالم
وان لم يكن داخل تحت قوله تعالى كل من عليها فان لا بد ان يقتضي وليس لاحد
ان يقول ان الفناء هنا ليس هو العدم وانما هو التفرق وتشتت الاجزاء
كما قال الشاعر يا بني امية اني عنكما غايب وما الفناء غير اني مرتفع فان
والجواب عن ذلك ان اطلاق لفظ الفناء يقتضي العدم انما يستفاد به
غير في بعض الاماكن استفارة وتشتتها وانما اراد الشاعر اني مقارب
للفناء ومشرق عليه كما يقال في الشيخ الهرم انه ميت وهذه عادة للعب
معروفة ويمكن ايضا ان يريد بقوله اني فاني القدر والمنة وما اشبه
ذلك فحذف للاختصار ولولم يدل على ان المرء بالفناء في الآخرة لعدم
الآفي قوله تعالى ويبقى وجه ربك لكفي واغنى ~~فان~~ في ان الجواهر
الابضد الجواهر باقية والباقي لا يخرج عن الوجود الابضد بنا فيه وباشقاء
ما يحتاج اليه والجوهر لا يحتاج الى غيره فيبقى باشقاءه فحينئذ ان يكون
ذلك بضد فناءه ونحن نبين هذه الجملة اما الدليل على ان جنس الجواهر باق
فهو ان احدا يعلم من نفسه ضرورة انه الذي كان بالاسم قاصدا ولا يدخل
عليه شك في ذلك وقد بينا ان الحق فناء هو الجواهر المحصورة واذا ثبت
ما ذكرناه في الحق ثبت في سائر الاجناس الجواهر لما ثلثها على ان احدا يعلم ضرورة
في كثير من الاجسام وان لم يكن حية انها التي كانت بالاسم وبدا ايضا على بقاها
الجواهر انها لو تجددت ليجتمع الملح والذم لان الملح والذم انما يجتمع في الحال الثانية

من وقوع الفعل ومع تجدد الجواهر المدح والمذموم غير الفاعل
فان قيل جوزوا ان يكون الجواهر باقية لا لانها في نفسها ما يمتنع
بل الله سبحانه في كل حال ويجددها والجوهر الثاني هو الاول قلنا
هذا يقتضي جواز ان يوجد الجوهر وهو في الوقت الاول بعدد في الثاني
بالصين حتى لا يكون من كونه في البلدين زمان لان وجوده اذا تعلق
به تعالى ثانيا كما تعلق به اولا وهو في الاول بخير في ايجاد في البلدان
كلها فذلك في الثاني وقد علمنا ضرورة بطلان ذلك وبدا ايضا على ذلك
انه لو كان تعالى هو المجدد لوجود الجوهر في كل حال لكان تعالى هو الذي
يوجد فيها الاكوان في كل حال لان به تعالى صادر على الصفة الموجبة ^{للكون}
وقد علمنا خلاف ذلك لانا نجد من انفسنا صفة لتغير الكون بكل مكان
وكان ايضا يصف المدح والذم على الكون في الجهات كلها وليس لاحد
ان يقول جوزوا ان يتغير الحال بالجواهر الى وقت محج عدمها فيه ^{لان}
ويجري هذا الوقت مجرى لوقت الثاني فيما لا يمتنع وذلك ان كل شيء
تقدير وجوده الوقت الواحد لم ينحصر الذي يمكن للاختصار وجوه قوله
فاذا تعدى الجوهر الوقت الواحد في وجوده لم ينحصر اوقات صحته ^{وجوه}
واما حاجة الجوهر في وجوده الى غيره فمن اليمين الفساد لانه لا معنى لثبات
اليه يمكن ان يدعى ان الجوهر يحتاج في الوجود اليه ومتى قبل جوزوا
ذلك ان يكون ذلك المعنى هو الكون لان الجوهر وان لم يتجه الى الكون
وجوده فهو يحتاج اليه في كونه كاشا في بعض الجهات وذلك كما لا يفتك

مع الوجود والجواب الذي في المكتبة عن هذه الشبهة ان الاكوان باقية ولا
يتغير كل واحد لا يكون يضاده ويجعل محله فاذا لم يفعل تعالى في الجسم
الكون في الثاني فان الكون الاول باق فيه فلا يحل شفاء الجسم على ما سئلنا
عنه واذا كنا شاكرين في بقاء الاكوان جاز ان يجعل ان يجعل هذا الشك
على الفناء وان كانت باقية قطعنا على اثباته ويمكن هذا السؤال من
الخرم مع الشك في بقاء الاكوان وهو ان الكون يحتاج الى الجسم في وجوده
لا محالة فكيف يجوز ان يحتاج الجسم الى الكون في الوجود وهذا يقتضي حاجة
كل واحد منهما في الوجود الى صاحبه وبودي الى حاجة الشيء الى نفسه فاما
الجواب المتعد عن هذه الشبهة ان الاكوان باقية ولا يتغير كون مع وجود
محله لا يكون يضاده وليس للاكوان من يخرج عن نوع الاكوان ولو كان
كذلك لكان ذلك الصديق الجوهري حتى ينفي الاكوان فكيف يكون الجوهر
مستغنيا به وهو حال فيه ومتى قيل ان الكون يبطل بطلان الجوهر لا يقد
فذلك باطل لتعلق بطلان الجوهر بطلان الكون وتعلق بطلان الكون بطلان
الجوهر فان قيل كيف نفهمون على ما ينبغي على بقاء الاكوان قطعاً ثم
تشكون في بقاء كثير من الاعراض ولا تقطعون على بقاء ولا خلاص في قلنا
نحن نشك في بقاء اجناس كثيرة من الاعراض كالاكوان والطعوم والادوية
والقدر وغير ذلك وقاطعون على ان اجناساً منها لا يتغير كالسموات
والارادة والملازمة ويتغير هذا بقاء الاكوان والتأليف ايضا والذي لا
على بقاء الاكوان شكافي القطع على اثبات الفناء فقولنا ان كان الاكوان غير

باقية فلا قطع انا نجد الاجسام لا تبث مكانها الزمان الطويل فلا
يخلو من ان يكون استمرت على ذلك لبقاء الكون اولا ان الله تعالى يحد
في كل حال اولا ان الكون يولد امثاله فان كان الاول هو المطلوب ان
كان الثاني بطل لانه تعالى مختار لا محالة وقد يجوز الاتحاد هذه
الاكوان فيخرج عن ما ذكرها بغير فاعل ولا ما قل ومعلوم خلاف ذلك
ان كان الثالث هو التوليد فيسطل بان الاكوان في الحقيقة الواحدة
متماثلة ولا مانع يمنع من وجود المسبب مع السبب فيها فلو ولد الكون مثله
لولده في الحال وادى الى اثبات ما لا نهاية له وهذه الطريقة اذا سلكت
في بقاء التأليف على الرحم الذي رتبناه استمرت ولا يمكن ان يدعى ان
يحتاج في بقاءه الى معنى هو البقاء فاذا لم يفعل له البقاء اشق الجوهري
منه وذلك لان البقاء ليس معنى وقد ذكرنا طرفاً من ادلة على ذلك في الكلام
على بقاء الله من هذا الكتاب وفي كتابنا المختص مما لم نذكره هناك
ان البقاء لو كان معنى لجاز وجوده في الجوهر في الحال الاولى من وجوده
لان التميز الذي هو مع الاحتمال للاعراض حاصل في الاول والثاني معاً
والبقاء لو ثبت معناه وجوب فناء الجواهر بالصد بالصد الواحد لنا
ينفي الذات غير الذاتها بان يكون في نفسها على صفة تقتضي الشافي
ثم توجد على الوجه الذي وجدت تلك الذات عليه والجزء من الفناء في
نفسه صفة تقتضي نفى الجواهر واذا وجد لا في محل متغيراً من كل معلق به
حصل المقتضى الشرط فلم يسبق مشطري المناقاة ولهذا المعلة نفى الجوهري

جميع اجزاء الياض اذا طرء عليها والمحل واحد وليس يمكن ان يدعى
 الاختصاص بأحد الجوهرين من حيث الحلول لان ذلك يقتضي اجتماعهما
 في الوجود والحال واحدة وذلك سطل التناقض بينهما وليس لهما بقوى
 ان القضاء يفنى من الجوهر ما يختص بمجاذاته وذلك انه يقتضي كون
 القضاء في تلك الجهة يكون ومسحيل بحال لكون القضاء كونه في الجهة
 لان وجوده مع وجود القضاء مسحيل لجاحة الكون الى محل والقضاء لا
 ان يكون محلا له لفقد التميز ولا يصح ان يقال ان القضاء اختص بالجهة لذاته
 فلا يحتاج الى الكون لان ذلك يقتضي ان يكون الجوهر بالعكس من صفته لان
 حكم التضاد وايضا يقتضي ذلك فكيف يكون موافقا له في هذه الصفة وكان
 يجب ان يتماثل الذاتان عن الصفة وكيفية استحقاقها وهو في احدهما
 للذات والاخرى لعله وايضا فان القضاء انما يتبقى للجوهر حيث يختص بمجاذاته
 الذي هو فيها ومعلوم ان الجوهر يبيع وجوده في مجازيات اخر فكان يجب
 لا يتبقى للجوهر بالقضاء على هذا القول ويحرم مجرى العرض لوعا شقاه
 الى غير محله في انه كان لا يجب عدمه اذا طرأ ضده **فصل** في صحة
 الاعادة عليه الجواهر يبيع وجودها في كل وقت او ما تقدره تقدير الوقت
 على العموم لا بحيث يودي الى خروجها من ان تكون محدثة بان توجد فيما لم
 او فيما يكون بينها وبين ما لم يزل اوقات متناهية ووجودها في هذه
 في هذه الاوقات كلها يصح على سبيل ابتداء وعلى جهة الاستمرار والبقاء
 فيجب ان يجوز وجودها على سبيل الاعادة لان وجودها ابتداء وعلى سبيل

وعلى سبيل الاعادة لا يختلف في نفسه والقديم تعالى قادر على العموم
 من غير اختصاص بوقت فتصح في مقدوره الوجود كان قادرا على
 وانما لم يجر اعادته تعالى لما لا يتقضى من مقدوره انما لا يخلق في الوجود
 بوقت لا يقدم ويتاخر وانما لم يخلق احدا على اعادة ما يتقضى من مقدوره
 لا مريرجع الى حكم مقدوره لا يتعلق بالوقت والجسم والمحل
 واحدا لا يجرء فلو جاز اعادته مقدورها لادى الى خلاف هذا الحكم
 والى ان يصح ان يفعل احدا على سبيل الاعادة ما لا يخصص للمحل
 واحد وهذا الذي ذكرناه مفقود فيه تعالى فيجب جواز اعادته مقدوره
 الباقية **فصل** في ذكر ما يجب اعادته ولا يجب كيفية الاعادة
 كل من مات وله حق لم يتوفه في الدنيا فلا بد من اعادته ليوفي حقه
 غير ان الحال في ذلك يختلف فستحق الثواب يجب اعادته على كل حال لان
 الثواب لا يجوز توقيفه عليه في الدنيا لدوامه وخلوصه وليست العوض
 كان يجوز ان يتوفر عليه ما يستحقه منه في الدنيا لانه منقطع فلا يجب
 اعادته واما مستحق العقاب فيرجو اعادة اعادته على كل حال لان العقاب
 يحسن عقلا استقامته على ما بينه اذا انتقمنا الى مكانه بمشيئة الله تعالى
 واذا سقط لم يحسن استيفاءه فلم يجب الاعادة وانما نعلم بالسمع ان يعيد
 مستحق العقاب فمن كان منهم عقابه دائما استوفاه بدلالة السمع ومن
 كان عقابه منقطعا فلا يكون كذلك الا وهو مستحق للثواب الدائم
 بطاعته فاذا اعيد ربما استوفى عقابه ثم نقل الى الثواب الدائم

وربما عفى عن عقابه وفعل به الثوابا عادة واجبة عقلا لشي يرجع الى الصفا
 الثواب لا العقاب وقد ورد السمع بأعادة اطفال المكلفين والمجانين و
 كل ذلك غير واجب عقلا واما كيفية الاعادة فالذي يحكي عادة الاجزاء
 التي في اقل ما يكون معه الحييا وهي التي متى انقضت بنيتها خرج وان يكون
 حيا ولا يتغير في الاعادة بالاطراف واجزاء السمن لان الحي لا يخرج بمقاديرها
 من كونه حيا ولا ان احدا قد يستحق المدح والذم ثم يسمي فلا يتغير حاله فيما
 يستحقه وهذه الاجزاء التي اشرنا اليها وقلنا انه اقل ما يكون معه الحي حيا
 لا يجوز البديل فيها لان تيسر مرة زيدا ومرة عمرا فاذا اعتدى حيوان
 فان الاكل لا يعتدى من الماكول بالاجزاء التي هي في اقل ما يكون الماكول
 حيوانا معه وانما يعتدى بالاجزاء التي هي على سبيل السمن وبالاجزاء التي لا حيوة
 فيها ولهذا تفصيل طويل ليس هذا موضعه وانما قلنا بهذه الجملة لان العلم
 بان الحي حيا يرجع الى الاجزاء الا ترى ان من علم منا انه كان الذي كان مريدا
 بالامر صغيرا وسانا با فلو لم علمه هو الحي لا ما يخص به من الصفة في اعتبار
 عين الاجزاء في الاعادة دون غيرها وقول من ذهب بالاعادة الى الحيوة
 وجوز تبديل الاجزاء الى غيرها باطل لان المستحق لثواب وعقاب هو الحي و
 الحيوة وكون الحي حيا اليها ان كانتا عيانا مخصوصة وجب اعادة
 لان لا يمكن ان يكون هذه الاجزاء حية الا بها وان اقام غيرها مكانها
 في كون تلك الاجزاء حية لم يحل عادة الحيوة الاولى بل ما يقوم مقامها
 وليست مداهاما فاما المؤلف فلا يحل عادة ولا مرفيه اوضح من الحيوة



بنية محقق طباطبائي

ان لا الى حية فلا
 وانه ان لم يمتد
 في روح في كون حيا

لان حكمه راجع الى الحل ولا يجوز ان يتبدل مثله للحل ولا يتعلق بالتأليف
 بالجملة كما لا يتعلق للكون بهما ما الكلام في المغارف و
 النظر وحكامها ويتعلق بهما فصل في خد العلم وبيان مهم احكامه
 العلم ما اقتضى سكون النفس الى ما شاؤ له غير انه لا يكون كذلك الا
 وهو اعتقاد يعتقد على ما هو واقع به يحصل بخلافه لولا ذلك لم يكن
 بعض الصفات المشتركة بان تدخل في الحد او في من بعض الذي يدل
 على ان العلم من قبيل الاعتقاد لولا لم يكن كذلك لبا ان يكون عالما وان
 لم يكن معتقدا له مع سكون النفس ولا يكون عالما ومعلوم فساد ذلك
 وايضا فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان مخالفا له لانه لو كان
 لم يحل ان يجد العالم نفسه معتقدا لما هو عالم به كما يجدها كذلك فيما
 يقد فيه وانما يفادق العلم التقليد سكون النفس ولو كان مخالفا
 لم يحل اشتقاؤها بحد واحد وقد علمنا ان ما اخرج من كونه عالما
 بالشي يخرج من كونه معتقدا له والعلوم على ضربين ضروري ومكتسب
 وقد حد الضروري بان به الذي لا يمكن العالم به بغيره عن نفسه اذا انفرد
 كالعلم بالمشاهدات وما يجري مجراها وانما ذكر الافراد اخر از من اجتماع
 العلم الضروري مع المكتسب وتقدر بينهما معا فلو لم يشترط الافراد
 لا دخل المكتسب في حد الضروري مثاله ان يخبر النبي صريحا بان عمر في الدار
 ثم يشاهده فيها فيجتمع له علمان به ضروري ومكتسب فلو شك في النبوة لما
 خرج عن كونه عالما بان عمر في الدار ولو انفرد هذا العلم المكتسب عن الضروري

الخروج بالشك في البتة عند العلم الضروري على ضربين ضرب يقع بسبب
ولولاه لم يقع والضرب الثاني يحصل في العاقل ابتداء وينقسم ما يحصل
عن سبب اليقين أحدهما يجب حصوله عند سببه كالعلم بالمشاهدات مع
كمال العقل وفقد اللبس والثاني يحصل عند سببه بالعادة وهو على ضربين
أحدهما العادة فيه متفقة غير متفاوتة كالعلم بخبر الأخبار عند
قطع أو جواز ذلك يكون ضروريا من فعل الله تعالى لأنه مما يحصوله
عند سماع الخبر تكامل الشرايط في عدد المجرب وصفاته والقسم الثاني
ما طريقه العادة ويتفاوت فيه العادة كالحفظ لما يدرس والعلم
بالضائع عندما درستها وكل هذا معلوم لا يخفى به وأما القسم الثاني
من اليقين الأولين وهو ما يحصل في العاقل ابتداء من العلوم الضرورية
فهو كالعلم بأن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث والمعلوم لا يخلو من عدم
أو وجود واستحالة كون الجسم الواحد في المكانين في الحالة الواحدة وما شاكل
ذلك واشتهر وقد مضت أقسام العلم الضروري فأما العلم المكتسب فلهذا
يمكن العالم به تيقنه عن نفسه بأدخال البتة إذا تردد والوجه في أفراد
الاشراط ما تقدم ذكره في هذا العلم الضروري وإنما ذكرنا البتة في إخراج
نفسه من كونه عالما لأن العالم يقوى وإيمه إلى استمراره على ما علمه وسكنت
نفسه إليه ما إذا عرضت البتة اعتقد أنه ليس يعلم وإن العلم خلافاً هو عليه
وأخرج نفسه عما كان عليه والعلم المكتسب على ضربين أحدهما لا يحصل بفعله
الأمثولة عن نظري دليل والضرب الآخر يقع عن غير نظر والكلام في الأول

وهو الواقع متولداً عن نظري دليل يحصل عند الكلام في النظر بأذن الله تعالى
وأما الضرب الثاني وهو ما يفعل المستنب في نومه وقد كان عالماً قبل النوم
بالله تعالى وصفاته وأحواله فإنه عند استيقاظه وذكره لنظره يفعل اعتقاداً
لما كان له معتقداً فيكون ذلك الاعتقاد علماً وإنما قلنا إنه مع الذكر لا بد
من أن يفعل هذا الاعتقاد ولا يجوز أن لا يفعله لأن الدواعي إلى العلم
وسكون النفس به إليه قوية لأنه كاللغز الخالص وإذا خرج من هذه الحالة
ينظر في دليل كما فعل أولاً لأن النظر مما يجدنا أحدنا من نفسه وقد علمنا
أن المستنب من نومه العاقل إلى مثله في العلم لا يجد نفسه نائم ولا يفكر
بعد فإن تلك العلوم يحصل له في حالة واحدة فلو كانت واقعة عن ظهر
ترتيب يترتب كما جرى الأمر عليه في الأول والعلوم المكتسبة كما سألنا
كما أن العلوم الضرورية من فعل غرائفنا وإنما قلنا ذلك لا يتبع المكتسبة
لمقاصدنا ودواعينا وأسبابنا ومفارقة لها في ذلك كله فثبت العلم
في هذا الحكم مجرى الحركات الضرورية والمكتسبة والعلم إنما يكون علماً لوقوعه
على بعض الوجوه لأنه إذا لم يكن علماً لحدوثه وجبته كما لم يكن علماً في
فلا بد له من وجه كان علماً وقد بينا الوجه الذي إذا وقع عليها الاعتقاد
كان علماً في باب الكلام في الصفات ونقطة كونه تعالى عالماً بالعلم المحدث
من هذا الكتاب فأتينا قولنا أن العلم صحيح فهو أن نفس العالم ساكنة في العلم
به وإن الشك والريب عنه مرتفعان والإنسان يجد نفسه بهذه الصفة
عند ما يذكره يعلم من المدركات إذا زالت وجوه اللبس وطريق الشك ولهذا

بخلاف العقلاء مصرفون في أفعالهم بحسب هذه الحال التي يجدونها من انفسهم
 لا ينهم يتوقنون النار ان يقربوا منها او يمشوا عليها ويهربون من السبع اذا
 شاهدوه وجميع تصرفهم يقع بحسب علومهم وسكون نفوسهم ولا اعتبار
 بما يحكى عن السوفسطائيين من الخلاف في ذلك لان العاقل لا يخالف فيما يرى
 محرى هذا الامر فمن اظهر خلافا فيه علمنا انه كاذب ولم يخزان يستعمله
 الحاجة وطريقنا الدليل لان ذلك ما لا دليل عليه وانما استعماله
 من المناجيج مع هذه الفارقة ضربا من المناقضة والالزام ليقودهم الى التفرق
 بما علموه ولا الى العلم به من حيث كان العلم حاصله فاما من خالف في صفة
 العلم الذي ذكره ويعترف بان عليه ان يتبين ان يكون النفس الحاصلة
 مجردة من نفسه لا انه يشبه بعلية الظن والنجية يزعم انه لا يميز ما
 يقول انه علم وبين الظن وطرق الكلام عليه ان يتبين ان يكون النفس الحاصلة
 عند العلم لا يتجمل مع الظن والنجية وهذا مما يعجز كل عاقل من نفسه فكيف
 يشبه العلم بالظن لو لا قلة الفطنة وصار في ذكر النظروبيان احكام
 النظروان كان لفظه مشتركا بين مورد مختلفة والذي يريد من هذا
 الموضع هو الفكر واحدنا مجرد نفسه منكرا بقلبه في امور الدنيا والآخرة
 والذي ينبغي ما ذكرناه ان كل مفكر يسمى ناظرا بقلبه والناظر بقلبه لا يكون
 الا مفكرا فلم بذلك ان النظر في هذا الموضع الفكر والفكر هو التام للشي
 المفكر فيه بينه وبين غيره وهذه الحال مميزة من سائر احوال النفس لكونه
 متفكرا ومريدا والدليل على ان هذه الصفة تحصل عن معنى هو الدليل على انه

مريد معتقد بمعنى والناظر يكون ناظرا حال كما له بكونه معتقدا ومريدا
 ولهذا مجرد نفسه ناظرا كما مجرد نفسه مريدا معتقدا ولو كان ناظرا لا
 فعل النظر ما وجب ذلك ولو كان الناظر من فعل النظر لما كان العبد
 تعالى قادرا على جنس النظر وقد علمنا دخوله تحت مقدوره والنظر
 يتعلق بعزم كالا اعتقاد وتعلقه بخالف تعلق الاعتقاد لان النظر
 يتعلق بها المنظور فيه على الصفة او ليس عليها ومن شأنه ان لا يتعلق
 بالمنظور فيه آلا والناظر غير ساوٍ عنه ويخالفنا الاعتقاد في هذا
 الحكم ويجري فيه مجرى الارادة وضدها ومن شأن النظر ان يولد العلم
 ولا يجوز ان يولد الشك ولا الجهل ولا الظن وسندنا على ذلك فيما
 ياتي باذن الله تعالى والبقاء غير جائز عليه لان الناظر يخرج كونه
 ناظرا من غير ضد ولا ما لا يجري مجراه فاشبه في ذلك الحكم الارادة و
 عندنا على وابي هاشم ان من شرط النظر الشك في المنظور فيه وعند
 بعض مقدي اصحاب ابي هاشم ان النظر لا يصح مع العلم بالمدلول وليس
 بواجب ان يجامع الشك في المدلول هل قد يصح مع اعتقاد المدلول او
 مع الظن له والاولى ان يقال ان النظر لا يصح الا مقترنا بتصور كونه ^{المنظور}
 فيه على الصفة وانه ليس عليها وهذا يجوز الذي ذكرناه قد يحصل مع
 الشك وقد يحصل ايضا مع الظن والاعتقاد على طريق النجية وانما
 يرتفع هذا الجور مع العلم ومع الجهل الواقع على شبهة لان الجاهل كالمعتاد
 في انه لا يجوز خلاف ما اعتقده وان كان السكون في خير العلم دون

دون الجهل ومن شأنه ان يتعلق بالدليل اذا كان مولدا للعلم وبالمثل
اذا كان النظر هو الجاهل عنده من سائر النظر اذا ولد العلم ان يكون الناظر
علما بالدليل على الوجه الذي يدل عليه وقوع النظر معه اصادا وقد
العلم وان صح وقوع النظر معه انتفع عنده توليد النظر للعلم وقد استدل
على وجوب هذا الشرط بانه لو لم يكن واجبا لم يتسنع ان يكون عالما بان زيدا
قادر من حيث انه صح منه الفعل وهو طائر لان الفعل صحيح منه غير عالم
بذلك فهو اذا كان طائرا لشيء يجوز خلافه فكيف يجوز ان يكون قاطعا
على انه قادر مع تجويز ان يكون الفعل مستعدا عليه غير صحيح منه وبيان
النظر ان يولد العلم في الحال الثانية فهو في هذا الحكم كالاقداما
فلنا ذلك لانه لا يجوز ان يكون عالما بالشيء وهو ناظر فيه ولهذا اختص النظر
من بين سائر الاسباب بانه يولد ما لا يصح وجوده معه فصار
في ان النظر يولد العلم ولا يولد النظر ولا الشك ولا شيء سوى العلم الذي
يدل على توليد النظر للعلم ان العلم يجب وقوعه عند النظر مع تكامل
الشرايط فلولا انه متولد عنه لم يجب كالايجب كل شيء لا يولد غيره والذي
يبين وجوب وقوعه مع تكامل الشرايط ان كل من نظر في صحة الفعل من زيدا
مع تقديره عن غيره علم انه مفارقة لبيت لمن تقدير عليه فصار عالما بعد
ان كان خاليا من العلم واذا ثبت هذه الجملة لم يخل من ان يكون وقوع العلم
عند النظر لانه متولد عنه على ما قلنا ولان النظر طرق اليه كما يقوله
في الادراك وفي العلم بنجر الاخبار اولا لانه داع قوي اليه كما نقوله في تقديره

وسيط كونه طريقا لا ادراك ان متعلق الطريق الى العلم هو بعينه
متعلق العلم والنظر بخلاف ذلك لان متعلقه غير متعلق العلم وبيان
الطريق ايضا ان يختص بعلقه بما هو طريق اليه والنظر في كون الجسم
قدما او محدثا لا اختصاص له باحدى الصفتين فكيف يكون طريقا
الى العلم بها وبمثل هذه الطريقة يطل ان يكون النظر كالجبر في انه
طريق العلم لان متعلق الجبر هو متعلق العلم وليس كذلك النظر
ما ذكرنا يطل ان يكون النظر داعيا الى العلم لان الداعي يختص بما هو داع
اليه دون غيره مما يخالفه والنظر لا اختصاص بما يقع العلم به على ما بيناه
وبعد فلو كان النظر داعيا الى العلم لوجب متى حصل الناظر داع الى الخلافة
وهو عالم بالدلالة على الوجه الذي يدل وتكامل الشرايط لا يحصل العلم
وقد علم خلاف ذلك وليس يجوز ان يكون حصول العلم عند النظر بالغا
لوجوبه ولا وجوب فيما طريقة العادة ولا استمراره على كل حال ولا لو
كان واجبا لم يزد في الحكم على ما هو عليه ولان ذلك يفسد طريق
كلها ويضاف الى العادة دليل اخر وما يدل على ذلك اننا وجدنا العلم
يقع بحسب النظر ومعنى ذلك انه اذا نظر في دليل حدوث الاجسام علم
حدوثها دون سائر المعلومات وكذلك اذا نظر في ان زيدا قادر
حصوله العلم بانه على هذه الصفة دون غيرها فيجب ان يكون مولدا للعلم
كباقي الاسباب ولا يلزم على هذا الادراك وان وقع العلم بحسب الادراك
ليس يعني فيضاف التوليد اليه ولو كان معنى لفادق النظر لان الادراك

قد يحصل ولا علم مع احتمال القلب له في الطفل والمجنون والسامع ولا يلزم
 ايضا ان يكون التذكر مولدا للعلم على ما قلنا لانه لا يقع مع حجب قديرك
 الانسان الشئ فيقع له العلم بغيره واما تذكر النظر والاستدلال وان
 حصول العلم عنده فانه على سبيل الداعي بدلالة انه لو طرقت عليه شبهة
 اعتقد انها قدح في الدليل لانصرف بذلك عن فعل العلم فلو كان متولدا
 لوقع على كل حال وقد اعتمد هذه الطريقة التي ذكرناها وقبر قولنا ان العلم
 يقع بحجب النظر انه يتبعه في الريادة والنقصان يجري مجرى الوحي في تولد
 العلم وسائر الاسباب ولا شبهة في ان النظر في الادلة المتغايرة مكرمة
 العلوم ولا يلزم على ذلك الادراك لما تقدم ولا يلزم العلم بخبر الاجتياز
 لانه ليس يوجد بحجب الخبر بدلالة انه اذا لم يبلغ حد من الكثرة لم يقع
 العلم واذا زاد على ذلك الحد وكثر لم يكثر العلم مفارق النظر الذي يقل العلم
 بقلته ويكثر بكثرته على ان الخبر لا يجوز ان يكون مولدا للعلم لأمور كثيرة
 قد سطرت من اقوالها انه كان يجب ان يكون الحرف وايضا قلب المجنون
 والطفل ومن لا يعرض للعقل فصد الخبر بحتم العلم فكان يجب تولد العلم
 لهم لان السبب حاصل والمحل محتمل ولا يلزم على هذه الطريقة التي اعتمدها
 ايضا التذكر لانه قد يكثر ولا يكثر العلم والحال فيه مختلفة ولا يلزم ايضا
 الخط والدرس لانه قد يتفاوت ولا يتبع اللفظ الدرس في العلم والكثرة
 ولا يلزم ايضا فعلا العلم عند تذكر الادلة لانه لا يكثر بكثرته ويقال اذا اتفقت
 شبهة بوثر في الداعي على ما تقدم ذكره فان قيل اى فرق بينكم اذا قلتم ان النظر

هو المولد للعلم بالمدلول بشرط ان يكون الناظر عالما بالدليل على الوجه الذي
 يدل وبين من قال ان العلم هو المولد بشرط كونه ناظرا قلنا بطلان ذلك
 بان العلم بالدلالة قد يكون ضروريا فلو ولد العلم بالمدلول لكانت المعارف
 ضرورية وقد علمنا انها بخلاف ذلك وايضا فان العلم بالدليل لو كان
 المولد للعلم بالمدلول لوجب ان يولد في حاله لان السبب في التحصيل
 وجاز وجوده مع سببه فانه يولد في حال وجوده كالمجاورات التي
 والوحي مع العلم واذا وجب في العلم بالدلالة ان يولد العلم بالمدلول في حاله
 لو كان مولدا له استحالة ان يكون مشروطا بالنظر لان النظر يستحيل وجوده
 في حال العلم بالمدلول فان قيل لم لا يولد النظر العلم لمن خالفكم وهم ينظرون
 كنظركم قلنا غير مسلم انهم ينظرون كنظرنا لانهم لو نظروا على الحد الذي ينظر عليه
 لعلوا كما علمنا الا ترى ان الرماة اذا رموا على سمت واحد واصاب احدهم فلا
 من صابته جميعهم ومراد عي انه رمى على سمت لم يصيب فلم يصيب غير صادق و
 المخالفون ما نظروا في الادلة ولما نظروا في الشبهة وان نظروا في الادلة فلم
 ينظروا من حيث هي الدالة ولخطاهم وجوه مذكورة وفيما قلناه كفاية فلما
 الدليل على ان النظر لا يولد الفطن فهو انه لا ينظر الا ادعى انه يولد له
 وقد يحصل الفطن عند الامارة من غير ينظر فيها بدلالة انه اذا علم ان بعض
 الناس ذوي طائفة من الناس ثم شاهد ذلك الذي جاز ان يظن فيمن شاهد
 عليه انه من تلك الطائفة من دون نظره تأمل وايضا فقد يترك في الامانة
 والنظر نفسان ولا يشتركان في الفطن واما الشك فليس معنى فيقال ان النظر

يولد. وإنما هو المعنى من الاعتقاد على بعض الوجوه والذي يدل على أن النظر
لا يولد النظر أنه لو ولد لما انقطع كون الناظر ناظرا والمعلوم خلاف
ذلك بأن النظر مما يحدنا نفسه عليه فأما الدليل على أن النظر لا يولد
الجهل فهو أنه لا يخلو أن المولد منه للجهل من أن يكون هو النظر في الآلة
والشبهة ولا يجوز أن يولد الجهل النظر في الآلة لأنه لا نقدرنا أنه يولد
العلم ومحال أن يولد العلم والجهل فأما الشبهة فلو كان النظر فيها يولد الجهل
لكان كل ناظر فيها يولد له الجهل وقد علمنا أن الناظر في شبهة محال فبينا
على الوجه الذي نظروا ولا يتولدنا شيء من الجهل وأيضا أن القول بهذا
المذهب يقتضي فتح جميع النظر وقد علمنا حقه وجوبه وإنما قلنا بذلك لأن
الناظر قبل أن يتولد له العلم يجوز أن يتولد له الجهل أن كان في الناظر
ما يولد الجهل وهو قبل حصول العلم له لا يفرق بين كونه ناظرا أو لا
أو شبهة فيجب فتح الأقدام على كل نظر لأن تجوز وجه الوجه هو الصحيح كالفتح
عليه **فصل** في إبطال التقليد علم أن الأقوال المختلفة عند المقلد
متساوية فليس معوان لعقد اثبات الصانع بأولى من أن يعتقد فيه
فأما أن يعتقد الجميع وهو محال أو يتوقف على الكل للتساوي وليس لأحد
أن يرجح بالكثره أو بأظهاره الصلاح والعبادة لأن ذلك قد يتوقف على ما
وليس بأمر على أحدها وربما وقع التمازى مع الأقوال المتضادة فيماد كونا
فيرجع الأمر إلى أنه ليس بتقليد جهة الأولى من الأخرى ويدل أيضا على فساد
التقليد أن المقلد لا يخلو من أن يكون عالما بأن المقلد محق ولا يعلم ذلك

فإن كان لا يعلم جواز كونه محطيا وتجب تقليد دلالة لا يافر الجهل والخطأ
وإن كان عالما بأن من قلده محق لم يخلو من أن يعلم ذلك ضرورة أو
بدليل وعلم الضرور. معلوم ارتفاعه وإن علمه بدليل لا يخلو من أن يكون
ذلك الدليل غير التقليد وهو القسم الصحيح أو يكون بالتقليد وهذا وجه
أن المقلد أيضا ما علم صحة ما ذهب إليه إلا بالتقليد ويورد إلى إثبات
المقلدين لانهائية لهم ولو لم يدل على فساد التقليد إلا أنه محرم
البتحيت الذي لا يومر معه الأصالة والخطامع فكم يصح بالخطامع **الشيخ**
لتساوي الحق والباطل فيه فكذلك التقليد ولو افترس التقليد كان
أظهر الحجرات على يدى لا ينشأ عنه في حكم العتص **فصل** في أن
العباد يعتقدون على المعارف وانها من فاعلم الذي يدل على ذلك أن
الجهل معدور لنا بعد شبهة لأنه لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى
فينا لفتح ولا يجوز أن يكون من غير الله تعالى فبينا لأن القادر بعد
لا يقدّر على أن يفعل في قلبه عزه علما ولا جهلا وإذا ثبت كونه معدورا
لنا والقادر على الشيء يجب كونه قادرا على جنس ضده أن كان له ضد
والعلم ضد الجهل فيجب أن يكون قادرا من عليه ولا يلزم على هذا السهو
لأننا قد رعبه وإن كان ضد العلم لأن الصحيح أن السهو ليس بمعنى ضد
العلم ويدل أيضا على ذلك أن التطويح حصوله بحسب الأحوال وقدر
واشفاؤه بحسب كراهاتنا وصوارفنا فواجب أن يكون محدثا بنا وفلا
لنا كسائر الأفعال وقد ثبت أن النظر يولد العلم على ما تقدم ذكره

ان يكون العلوم والمعارف من فعلنا لتولد ما عن السبب الذي هو فعلنا
 فان قيل الا كانت المعارف من فعل الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر
 على ما ذهب اليه الحافظ قلنا اذا سبقت في الوقوع دواعينا وفي الانشا
 صوارفنا ثبت انها من فعلنا وابطلنا قول من يضيفها الى الله تعالى بالطبع
 او غيره والشك في ان المعارف من افعالنا مع الحكم الذي ذكرناه كالشك
 في جميع الافعال وطريقه الحد والذم الذي توصلنا بها الى تعلق الافعال
 بنا ثابتة في المعارف ولو كانت المعارف تقع بالطبع لما اتيح الى النظر
 والتأمل والتدبر وكان ايضا للضبط دلة معنوية قد بين في مواضع
 كثيرة ان الطبع ليس معنى معقول يمكن اسناد الافعال اليه ووقوعها به
 وقيل ان الطبع لا يخلو من ان يكون يريد وابه نفس المحل او معنى فيه او
 صفة له وعلى الكمال الوجوه وكان يحق فمادكون ان يقع بالطبع ان
 لا ينخفض وفادون غيره ولا يكون الحركة بان يقع بينه اولى من ليره و
 ليس لاحد ان يقول ان تكليف المعرفة يجري مجرى الحدس والتهيؤ لان النظر
 لا يدرى ثمره من علم او غيره الا بعد الفراغ من النظر وهذه شبهة
 الجاحظ والجواب ان العاقل اذا علم حسن النظر وجوبه عليه علم ان لا يتم
 جهلا ولا قسما فاما في عاقبته ان يكون غير مجمدة وهذه التهمة تعرض
 على وجوب النظر وحسنه في كل الامور وبمثل ذلك يحرق كقبحه على
 ما لا يعرفه ولا يميزه فيقول تميز السبب ومعرفة تميز السبب على التمييز
 والعاقل يميز النظر ويعرفه الله تعالى وكانه يميز المعرفة فيقول

في وجوب النظر في معرفة الله تعالى وجهه وجوبه وانه اول الواجبات اعلم ان
 وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة وهي خوف المصرة بتركه وتأويل فيها
 يفعله فيجوز النظر تحرزا من الضرر كما يحجب هذا الوجه سائر الافعال ولا فرق
 بين ان يكون المصرة معلومة او مظنونة في وجوب ما يتحرز به منها ولو كان
 ذلك واقعا لذلك المضار المعلومة دون المظنونة لم يحجب الشاهد شيء
 من الافعال على سبيل التحرز من المضار لانه لا سبيل فيها الى العلم وانما نظر
 الظن ولا بد ان يشترط في الفعل الذي يحجب التحرز من الضرر اما ان لا يكون
 فيه ضرر او ان كان فيه ضرر فهو دون ما يتحرز به منه بكثير وليس لاحد ان
 يجعل التحرز من المضار ملجأ فيسقط الوجوب وذلك ان الضرر المحف
 قد يبلغ الى حد يحصل معه الاجزاء وقد يقصر عن ذلك الحد فيثبت فيه
 الوجوب ويرتفع الاجزاء وكيف يكون الضرر الذي للمخوف ملجأ او خارجا
 عن الوجوب وهو مؤجل غير محتمل والمضار الملجئة لا يكون الا عاجلة في
 الشاهد واذا مهدت هذه الجملة لم يمنع وجوب النظر في الدين على العاقل
 متى خشى اهماله المضار العظيمة ورجاء زوالها بالنظر وانما يخاف عند
 الداعي او خور الخاطر المنبهة له على جهل الخوف واما رتبته على ما سبقته انما
 واذا خاف لعقاب وهو اعظم المضار وامل ذواله بالنظر وجب عليه وان
 كره وشق عليه لان الذي يؤمل بدفعه من المضار اعظم واعظم الصالح
 العلم بوجوب النظر المعين في ما بالدين مكتسب غير ضروري انما العلم الضروري
 يتناول وجوب ما ينخص بصفة كما ان علم الضروري يصح الظن على الجملة

فكما اختص بصفة الظلم واذا علم العاقل في ضرر بعينه انه بصفة الظلم فعل نفسه
اعتقاد الصفة يكون علما المطابقة العلم بالحكمة المتقدمة وهكذا القول في العلم
المفضل بوجوب نظر معين انه مكتسب على الوجه الذي قدمناه فيرانه وان
كان مكتسبا فلا بد من حصوله لمن علم الجملة الاولى وعلم في نظر معين انه
بتلك الصفة التي تناو لها علم الجملة لان العاقل كالمجلى الى فعل هذا العلم
وحاله هذه كما نقوله في فعل العلم بفتح الظلم المصل وكما نقوله في علم
على الجملة ان لم يسبق المحدثات فهو محدث وعلم في ذات عينها انها
لم يسبق الحوادث ومن سنة المخالفين لنا في المعارف القوية عندهم ان
يقولوا لو كان العلم بوجوب النظر في طرق معرفة الله تعالى عاما للعقل
عند الخوف بالخطا وغيره لوجب ان يعلم العقلاء ذلك من نفوسهم ولا بد
فهم شبهة وقد علمنا ان اصحاب المعارف جميعا والذاهبين الى التقليد
ينكرون ذلك ولا يحدون من انفسهم ومثلهم لا يحد ما يحد من نفسه كما
فان ادعيت على هذا الجمع المكابرة جاز لاصحاب المعارف والاهل ان
يدعوا مثلها عليهم اذا جددت المعارف التي تدعي مخالفتكم انها فيكم
ضرورة واجواب عن ذلك ان العلم بوجوب النظر المفصل في طريق المعرفة
انما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف ويحصل بعض العقلاء في حال
لا يحصل فيها جماعتهم لاختلاف احوالهم ولا يمنع مع ذلك ان يدخل
بعضهم على نفسه شبهة فيزول هذا الخوف فلا يعلم وجوب النظر عليه لان
العلم بوجوب هذا النظر انما هو علم بوجوب ما له صفة مخصوصة نحو

ان يعتد بشبهة فيها ويجري ذلك مجرى دخول الجوارح على انفسهم شبهة
في مثل مخالفتهم الذي هو ظلم على الحقيقة حتى اعتقدوا حسنه لما جهلوا
المخصوصة وقد قيل ان الخوف ربما كان مغورا ببعض الامور فلا يجد الانسان
من نفسه لا تغارده ومثل ذلك بمن يشفي على الموت بالمرض الشديد ويؤثر
حقوق وعليه مظالم فانه لا بد ان يكون خائفا من افعال الوصية والما
بوجوبها عليه ومع ذلك ربما ذهب غشا هذا الداعي ولها عنه وصار حتى
مغورا وان كان ثابتا وبعد فما نعرف من اصحاب المعارف ومن يدعي انها
ضرورة جماعية ينكرون النظر الذي هو الفكر والتأمل وانما ينكرون الملائمة
وهي غير النظر وربما الجأتم الى المناظرة واستعملوها مع اعتقادهم
فسادها فقد بان بجمع ما ذكرناه الفرق بيننا اذا ادعينا العلم بوجوب النظر
وبان اصحاب المعارف اذا ادعوا عموم المعرفة بالله تعالى للعقل مع انكارهم
لها وجددهم اياها وعلمهم بخلافها وان ذلك بالاجواز دخول الشبهة فيه
لا التناسي له فلم يبق الا جدد الضرورة المعلوم خلافها فان قيل اذا
كان العلم بوجوب النظر مكتسبا غير ضروري فيجب ان يكون مقدما في الوجوب
على النظر ويقتل قولهم ان النظر اول الواجبات قلنا العلم بوجوب النظر
وان كان مكتسبا غير ضروري فلا بد على ما ذكرناه من حصوله ولا يجوز مع العلم
بان له صفة الواجب الا بفعل بوجوبه لانه لو لم يفعل علما بوجوبه لم يخرج ذلك
من ان يكون واجبا فلم يلزم ان يكون الواجبات فان قيل فالدليل على
ان النظر في طريق معرفة الله تعالى المقصودة التي لا يبرى من كل عقل منها

النظر في طريق معرفة الله تعالى قلنا ما يجب لا نفع لا حراز من وجوب التجر
من القبائح العقلية كالظلم وما اشبهه وشرطنا الفقد احراز من ارادة
النظر لا نفع غير مقصودة في نفسها وهي تابعة للنظر والداعي اليها واحد و
شرطنا عدم التعرّي مع كمال العقل من احراز من رد الوديعه وتضاد الا
وشكر النعمة لانه قد يعرّي مع كمال العقل من كل ذلك وان لم يعر من وجوب
النظر فاذا قيل فهو لا يعرّي في كل حال من نعم الله تعالى وارجا ان يعرّي من
نعم غيره قلنا هو كذلك الا ان شكر النعمة لا يجب الا بعد العلم بانها نعمة وان
فاعلمها قصد وجه الانعام والاحسان ولا يصح العلم بذلك في نعمه تعالى الا
بعد العلم به وبصفاته والادلة على صحة ما ذكرناه من ان النظر في طريق معرف
تعالى اول الواجبات انك اذا ناملت جميع الواجبات علمت باخرها عن
الواجب الذي ذكرناه لان الواجبات على ضربين عقلي وسعوي والسمعي لا يشبه في
تاخره عن وجوب النظر في معرفة تعالى وما فيه شبه الواجبات العقلية كرد الوديعه
وشكر النعمة وقضاء الدين قد بينا ما فيه فصل في كيفية حصول الخوف
للعاقل حتى يجب عليه النظر والكلام في حسر الخاطر وصفته اعلم ان النظر
في طريق معرفة الله تعالى اذا كان انما يجب تحريزا من المضرة فلا بد من حصول الخوف
من المضرة للعاقل واذا كان الخوف لا يقع ابتداء فلا بد من طريق وامارة
لا يشبهه في ان الناس بين الدعاء الى الله تعالى واصحاب الشرايع ومبطلات
الذين يجذرون بالنار والعقاب الدائم من هال المعرفة والاهرام عنها
وبرغبون بالثواب الجزيل الدائم لا بد من ان يكون خائفا في بعض ذلك

ما يخاف العقلاء وانما تفرض ذلك الكلام في منفرد عن الناس ما شاع
من الدعاء والاعذار ومن هذا صنفه انما يكون خائفا بان يدعو داع
ويخوف مخوف ويشير اليه بالامارات القائمة في عقله على سبيله فيحذر
لا محالة فيجب عليه النظر او يكون من يتفق له ان تفكر في احوال نفسه فيشأ
اذا الرصعة فيه وامارات الغم عليه فيتب على ما يتب الخاطر والدواعي
عليه ويرسبه فيخاف لانه انما يخاف عند دعاء الداعي وخطور الخاطر
بظهور امارات الخوف فاذا تفكر فيها مبتدأ فلا بد من ان يكون خائفا
فان لم يحصل الوجهان الاولان وجب على الله تعالى ان يخطر بالبال ما يقضي
وجوب النظر عليه بكلام يفعله داخل سمعه يتضمن ما سنوضحه فان قيل
هذا يقتضي ان الاصل الذي ولد كذلك غير مكلف لان الخاطر والداعي لا يصح ان
يخوفاه مع الصمم قلنا يجوز فيمن ولد اصم ان يكون المعلوم من حاله ان تفكر
من تلقاء نفسه وبينه على الامارات التي تشير اليه الخاطر والداعي فيجب
عليه النظر على انه ليس كل من كانت في خارجاته نعمة من ادراك الاصول
يقطع على انه لا يسمع في داخل سمعه وان كانت الاق في خارج فلا يسمع
مع ذلك الى القطع ان الصمم غير مكلفين وحمل الكلام في الخاطر ينقسم الى جانبين
وما يتضمنه ثم الكلام في ما يعارضه ويقابله واضح الاقوال في جنبه انه كلام
يفعله الله تعالى داخل سمع المكلف ويحب تقرب موجد له ولهذا يلتبس الخاطر
بجديث النفس والفكر ويجوز ايضا ان يامر الله تعالى بعض الملئكة بان يفعله
على هذا الوجه والذي يدل على ذلك ان الخاطر لا يخلو من ان يكون من افعال

الجوارح وافعال القلوب وافعال الجوارح التي يمكن ان يقع بها تخفيف
في الاشارة او الكلام او الكتابة وافعال القلوب اما ان يكون اعتقاد
او ظنا وانما لم يدخل العلم في الاقسام لان من يرد عليه الخاطر يكون
خائفا غير قاطع والعلم هيقضي القطع ولا شبهة في ان ما عدنا ما ذكرناه فلا يجوز
ان يكون هو الخاطر كالارادة والكراهة لان التخوف لا يقع بها فاما الفكر
ففيه فهو ما يحس عند الخاطر فلا يجوز ان يلبس الخاطر والذي ميدان
الخاطر اشاره ان الاشارة انما يفيد بالاضطراد الى المقصد المشهور
مضافا اليه تعالى وذلك لا يصح فيه وقيل في ابطال كونه كتابة ان المفرد
في الخاطر ان يكون مفعولا في نواحي القلب وجود الكتابة لا فائدة فيها
لأننا قد لا نقرا وهذا ليس بعبد لانا وان اضفنا الخاطر اليه تعالى فواقع
الاتفاق على محله وكيفية فعله وانما يذهب من جملة كلامنا الى انه مفعول
الى اخل السمع ويذهب الى انه علم او ظن يجعله في القلب وفيقول انه كتابة
لا يلقى بذهب هذا وقيل اننا نعلم من نفوسنا ضرورة باننا ما شهدنا
كتابة يقضي ما يترتب في الخاطر وهذا ايضا ضعيف من الوجه لان من يعلم
ذلك من نفسه ان كان له طريق الى القطع على مثله يجوز ان يكون مستغنيا
عن الخاطر بدعاء الدعاء او تفكر من تلقاء نفسه وربما شاهد ذلك في
استاء تكليف ثم تناسا. وقيل ان الخاطر لو كان كتابة لم يصح تكليف الامعي
وهذا ايضا غير صحيح لان الامعي يجوز ان يقوم له في تكليفه مقام الخاطر
الدعاء والتبسم من تلقاء نفسه وقيل لو كان كتابة لكان نقصا عاده اذا

اذا شهدت كتابة منهوبة من غير ان يشاهد ما عليها وهذا ايضا ضعيف
لان القابل ان يقول ان الله تعالى عجزت كتابة منهوبة يتضمن ما رتب الخاطر
من التخفيف بحيث لا يشاهد ابتداء حد وثها فيقتضي ذلك نقصا عاده ثم يشاهد
تلك الكتابة المكلفين ويقرأها وفيتنه بها على النظر ويحصل له الخوف لتق
في وجوب النظر والصحيح على هذا ان الخاطر لا يمنع ان يكون كتابة على الوجه
الذي حددناه وحصرناه فلم يبق في قيمة افعال الجوارح الا الكلام فاما ما
على ان الخاطر لا يكون اعتقادا انه لا يخاف من ان يكون من فعل الله تعالى فيه
او من فعل المكلف ولا يجوز ان يكون من فعل المكلف لان القادر بقدره لا يصح
ان يفعل في قلبه اعتقادا ولا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى ان كان يعتقد
على ما ليس به كان جهلا قبيحا والله تعالى لا يفعل قبيحا وان كان معتقدا
على ما هو به فحسب ان يكون علما لانه من فعل العالم بمعتقد. ومعلوم ان حال
من يرد عليه الخاطر ليست حال القاطع العالم بل صفة الجور والظان ولا يجوز
ان يكون من فعل المكلف نفسه لان ما يتدبره العاقل من الاعتقاد والاحكام
لها لانها تجري مجرى التجديت والتخمين ولا ياتر لمثل ذلك وقد قيل لو كان
اعتقادا من فعله تعالى لكان علما ضروريا على ما ذكرناه وليس بخلو من ان
يتعلق بلحق العقاب بالمعاصي قطعا او يتعلق بانه لا يؤمن من ذلك ^{القسم}
الاول باطل لان القطع على ان العقاب يلحقه لا محالة فرع على المعرفة بالله
وصفاة واحواله والمكلف ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالى فكيف يعلم انه
يعاقب لعساة وان كان علما بانه لا يؤمن تزولا العقاب عن شخصه فهذا

علم من كون في عقل كل عاقل ولا حاجة بالمكلف الى تجديده له وهو حاصل
عنده وكلامنا فيما يتجدد بعد كمال العقل والذي يفسده انه لا يخلو
ان يكون من فعل الله نعم او من فعل المكلف نفسه فان كان من فعل الله
تعالى ومن المعلوم ان الظن لاحكم له اذا كان واقعا عن اماراة ولا
جري مجرى لشك ولا بد من ان تكون تلك الامارة اماراة لفاعل الظن
كما ان الارادة الموثرة في كون الخبر جبراحيا يكون ارادة لفاعل ذلك
الخبر حتى يؤثر فيه واذا كان الامارات مستحيلة على الله نعم بطل ان يكون
الظن الذي لاحكم له ولا اماراة من فعله تعالى وايضا فلو كان الظن من فعله
لكان الفاعل مضطرا الى ذلك الظن وقد علمنا ان حالنا وحال غيرنا
في ظنوننا وافكارنا لا يمتثل في انا نمجرون فيها وغير مضطرين اليها وانها
تابعة لدواعينا وان كان الظن من فعل المكلف وقد بينا ان الظن البند
لاحكم له فيجب ان يكون عن اماراة فلا بد من منبته على النظر في هذه الاورة
ومعوق من تركه والكلام في المنبته على النظر والامارة حتى يحصل الظن
كالكلام في المنبته على النظر في الدلالة حتى يحصل العلم وذلك يقتضي
ولا يجب اذا كان الخاطر كلاما ان يكون الله تعالى مكلما لكل احد فلا يخص
موسى عليه السلام بفضيلة وذلك ان فضيلة موسى ^{عليه السلام} انما هي في انه تعالى
كلمه جبره وذلك الوجه المخصوص بخلاف ما يرد به الخاطروا ايضا من ان
الخاطر كلاما جوز ان يكون من فعل بعض الملوك عليهم السلام ولم يقطع على انه
من فعل الله نعم واما ما يتقنه فالذي يجب تقننه له التحريف من اهل النظر

لان بالخوف يجب النظر على ما قدمناه ولا بد من ان يمتنه على اماراة الخوف
لان الخوف يغير اماراة لاحكم له وهو ان كان بهذا القدر الذي ذكرناه
يحصل خائفا ويجب عليه النظر فلا بد من تنبيهه على جهة وجوب المعرفة ^{للعلم}
حسن هذا التحريف لا ترى ان من هدد غيره على اكل كل طعام يعينه بالقتل يجب
عليه الامتناع فراكله ولا يعلم تبع ايجاب الامتناع من الاكل عليه او حنه
فاذا قال له لا تأكله فان فيه سماً وبه على اماراة كون السم فيه علم حسن ايجاب
الامتناع من الاكل وعلى هذه الجملة يجب ان يتضمن الخاطر انك تجد في نفسك
اثار السعة فلا تاف ان يكون لك صنائع صنعك ودبرك ارادتك معرفة
ليفعل الواجب عليك في عقلك وينتهي عن التسرع وانت تجد في عقلك فج ^{فقال}
فيها لك تسرع عاجل وجوب نعال عليك فيها شقة عاجلة وتعلم سخاوة
الذم على التسرع وان الضم ما ينمك ويضرك فلما من كما استحققت ^{الذم}
ان استغقت به جاعلا ان تستحق به العقاب واللام ومعارف ان احد ^{الاشياء}
امارة للاستحقاق الاخر ثم يقول له فتى لم يعرف الله سبحانه وتعالى بضاعة
وانه قادد على مجازاتك على العقاب كنت الى فعل التسرع اقرب وتركه ابعد
اذا عرفته يكون من فعل التسرع ابعد ومن تركه اقرب وهذا ايضا مما يجد في
عقله متهدا فيجب عليه النظر مع التنبيه على كل ما ذكرناه وانما يتقن ^{النظر}
لترتيب النظر في الادلة والتنبيه على المقدم منها والمؤخر وكان ابو علي ^{عليه السلام}
ان يتضمن الخاطر ذلك وذكر ابو هاشم ان ذلك مستغن عن تضمن الخاطر ^{منظر}
وانما تنبيه الانسان عليه من تلقاء نفسه لان العاقل يعلم اذا وجب عليه

ومعرفة الله تعالى ان معرفته انما يلتمس بالنظر في افعاله دون عدد
الاجور والاولى ان يتضمن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الادلة لان
ذلك مما بعد ان يسدرك العاقل بنفسه لا سيما في كل عقله ولم يغلب
الناس ويعرف العادات واما في معارضة الخاطر فالواجب ان يقال ان العاقل
للخاطر الذي ذكرناه على ضربين ضرب فيه يؤثر والضرب الاخر لا يؤثر فيها
يؤثر هو المعارض على الحقيقة ويحجب الله تعالى عنه ليسلم الخوف المكاف
ويحجب عليه النظر والضرب الذي لا يؤثر ليس بمعارض على التحقيق فلا يجب
المنع منه لكن يجب على المكلف اطراحه والعدول عن الالتفات اليه والى
الموثر ان لم يوجد له مثال معين جاز وقد قلنا انه اذا كان مما يقدح في
وجوب النظر وجب المنع عنه وذلك كاف واجود من كل شيء قيل في مثال
هذا الوجه ان ياتي الخاطر المعارض فيقول له لا تأخر ان نظرت ان تقضي
النظر الا انه لا يصانع لك تخاف من جهة عقله ولا ترجوا ثوابا ومعارضة
ان النظر لمكلف لا يامر ذلك قبل النظر لم يقول واذا علمت قطعاً انه
لا يصانع امنيت العقاب واقدت على فعل القبيح بطمأنينة وهذا مارة لان
من المعلوم ان امن من الضرر اقدم على ما يشبهه فقد صار هذا الخاطر مقارناً
لما ذكرتموه وفيه اشارة الى ما هو متقرر في عقله والجواب ان هذا يجب ان
يمنع الله تعالى منه وكل ما اشبهه مما يؤثر في الخوف ويقدح في وجوب النظر
ويمكن ان يقال ايضا ان هذا الخاطر لا يعارض الخاطر الذي ذكرناه انه يجب
النظر وذلك لانه يخاف في احوال النظر في معرفة الله تعالى ان يستحق العقاب

الغظيم الدائم الذي لا يتحمل مثله وانما يخاف اذا نظر في معرفة الله تعالى على
ما القاه اليه الخاطر المعارض ان يقضي به النظر انه لا يصانع فيهلك في
المعاصي وما يستحقه على المعاصي ليس بضرب البتة وان كان في بعض الاحوال
قد استغربه لا مود يقضيه فلا يقارب الاستغراب بالعقاب الدائم فاما
لنظر في معرفة الله تعالى واجب على كل حال ليتحرر به من الضرر الاعظم الذي
لا يقابله ما يخوفه من الضرر بالايمان في المعاصي وهذا وجه قوي وامثلة التي
التالي كثيرة موجودة وجملة القول فاما ان يكون تخويفاً بلا اماره ولا
وجه يقتضي وقوع الضرر الذي يخوف منه وتخويفاً لضرب يتحمل مثله في خبيث
من المضار العظيمة وذلك قولهم ان المعارض يرد بانك ان نظرت تحل مشقة
وكلفة ولا تأخر بانك لا تحصى بما قصدت اليه فتجمل الراحة وهذا غير مارة
لان تحمل مشقة النظر اعم من ايسر مما يخافه من احوال النظر من العقاب العظيم
وهذا ايضا يقتضي سقوط النظر في مصالح الدنيا كلها هذه اعملة وكلام
لا تأخر انك ان عرفت الله به عاقبتك وان لم تعرفه لم يعاقبك وهذه
الامارة عليه في العقل فلا يعارض ما عليه الامارات والا فربما العقول
ان المنعم اذا عرف وطبع كانت السلامة منه اولى ولقوله لا تأخر ان يكون
لك الله سيفه ان عرفت عاقبتك لان هذا ايضا في اماره ولان السيف لا يخرج
من عقابه شيء ويجوز ان يعاقب بالنظر والاخلال به معار وما ذكرناه ينبيه على
الجواب عالم نذكره فانه سقارب والجملة التي عقدناها كافيته فصل
في انه تعالى موجب على كل عاقل معرفة وان المعرفة الضرورية لا تقوم في اللغز

مقام المكسبة وما يفضل بذلك أعلم ان جهة وجوب معرفة الله تعالى
اذا كانت هي ان اللطف في التكليف لا يتم الا بها فلا بد من عمومها لكل المكلف
واذا ينشأ ان الضرورة في ذلك لا تقوم مقام الاكتساب لم يكن بد من تكليف
المعرفة وانما قلنا ان اللطف في التكليف لا يتم الا بها لان المعلوم
الذي لا يشبه ان العلم بالضرورة في الفعل صار رفعا عنه بالنفع فيه
داع اليه واذا علم المكلف انه يستحق على المعصية عقابا عظيما وعلى الطاعة
ثوابا جريدا كان ذلك اقرب له الى فعل الطاعة وتجنب المعصية ومعلوم
ان العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يصح الا بعد المعرفة بالله تعالى و
بصفاته وحكمته وانه عالم لنفسه ولا يجوز ان يجهل مقدار المستحق للثواب
فلا يفعلها وانه قادر لنفسه ولا يجوز المنع من فعل المستحق للثواب وفعل
العقاب فالذي هو اللطف على الحقيقة العلم باستحقاق الثواب والعقاب
غير ان ملائمة هذا العلم الاله لا بد منه جار مجرى اللطف في الحاجة اليه
وتناول التكليف فاما الذي يدل على ان المعرفة بالضرورة لا تقوم
مقام المكسبة في اللطف ان المعلوم المفرد ان من تحمل مشقة عظيمة
لكن يصل الى فعل غرض من الاعراض يكون اقرب الى فعل ذلك الغرض اذا
تحمل المشقة في الطريق اليه منه اذا لم يكن عليه مشقة الاخرى ان من
تكلف مؤنة عظيمة في بناء دار ليسكنها فانه يكون اقرب الى سكنها و
احرص عليه منه اذا اوهبت له تلك الدار ووصلت اليه بلا مشقة وكذلك
من سافر الى طلب العلم والادب وتحمل المشاق يكون اقرب الى التاديب والتعلم

من اذ احاد اليه العلماء في بلده في داره من غير كلفة وامثلة ذلك كثير
معروفة واذا كان المعرفة انما تراد وتدعو الى فعل الواجب وتصرف
فعل القبح وجب ان لا يقوم الضرورية ولا مشقة فيها مقام المكسبة على
ما ينشأ وما يبدل ايضا على ذلك انا قد علمنا ينشأ من احوال انفسنا انما
مضطرين الى هذه المعارف وانما الكلام في احوال غيرنا فلو كانت المعرفة
تكون ضرورية لبعض المكلفين لوجب تساوي جميعهم في الاضطرار اليها لان
الوجوب الذي يقتضي بعضهم ان يفعل هذه المعرفة قائم في الجميع لان الذي
يمكن ان يقال ان لو فيها ضرورية ابلغ واكثر في باب اللطف ولان الغرض
حصول العلم وهذا الوجهان يوجبان ان يتساوى الخلق في الاضطرار
اليها وقد علمنا خلاف ذلك وليس يمكن ان يقال ان الغرض هو حصول
العلم ولا فرق بين الاضطرار فيه والاكتساب فهو مخير بين فعل المعرفة ومن
تكليفها لها وذلك انه اذا قام فعله فقد مقام فعلنا في ذلك كان تكليفنا
المعرفة عبثا بلا فائدة وما يبدل ايضا في ذلك ان المعرفة بالضرورة لو
قامت مقام المكسبة فيما ذكرناه وكان تعالى في حكم المخير ان يفعلها فيما
ويشأن ان يكلفنا اياها لوجب ان يفعلها تعالى فيصير علم انه يكفر وقد علمنا
خلاف ذلك وبهذه الطريقة ايضا نعلم ان المعرفة بالضرورة لا يزيد على
المكسبة لانه كان يجب ان يفعلها فيعلم انه يكفر بل وفي كل من كلف فان قيل
لو كانت المعرفة لطفا في ارتفاع العقاب لما عصى عارفا بالله تعالى قلنا في
قولنا في المعرفة انها لطف بان المكلف يكون معها اقرب الى فعل الواجب

وابعد من فعل الفاعل وقد يكون قريبا من الواجب وبعيدا من القبح وان
 عسى وخالف ولا يلزم على ما قلنا وجوب النوافل مسهلة للواجبات وكذا
 للداعي اليها والمسفل الموكد لا يجب كما يجب المقرب والذي هو اصل في الدعا
 والمقرب الصحيح ان المكلف يجب ان يبقى لله تعالى من الزمان الذي يتمكن
 من جميع كمال المعارف بالله تعالى باحواله وتوحيده وعدله ويتيقن
 ذلك زمانا يمكنه فيه فعل واجب ترك فيه لان الغرض بايجاب المعرفة هو
 اللطف في الواجبات العقلية فلا بد مما ذكرناه فان قيل خبرنا عن
 وقد كلف المعارف فلم يفعل ما وجب عليه الاستدعاء به من النظر مثلا في اثبات
 الاعراض يقولون انه مع المعصية يكلف النظر في الاوقات المستقبلة او يكون
 غير مكلف ان خرج عن التكليف بمعصية فكيف يخرج عنه مع كمال عقله وتكامل شرايطه
 وان جاز هذا في بعض العقلاء وهو من عصى داخل بالنظر عار في جميعهم وان
 قلتم لا يخرج من التكليف العقلي مع كمال عقله لكنه يخرج من تكليف تحديد النظر
 ثانيا اذا عصى فيه اذ لا قبل وكيف يخرج من وجوب النظر عليه مستقبلا
 الخوا والمخوف واردة عليه كما كانت في الاول فان جاز سقوط الوجوب عنه
 ثانيا جاز الاول فان قلتم انه بعد المعصية في النظر الاول مكلف للنظر من الكم ليس
 مخلو وقد عصى ولا في النظر في اثبات الاعراض من ان يكون مكلفا في الحال التي
 النظر في حدوث الاعراض واستيناف النظر في اثبات الاعراض فان كان القسم
 الاول وجب ان يكون مكلفا لما استحيل ويتقيد ولا يصح المكلف في هذه
 الحال وقد قصر في اثبات الاعراض ان يعلم حدوثها وان كان القسم الثاني وجب اذا

كلف استيناف النظر ان يبقى الزمان الذي يتمكن فيه من استيناف جميع
 ما الزم من المعاد عرف ووقفا بعده يصح فيه اداء واجبات امتناع
 قبح وهذا يعني انه اذا عصى ابد ان يبقى ابد او ليس يمكن ان يقال
 انه لا يجب اذ كلفه بعد انقضاء التكليف الثاني ان يبقى المدة التي
 يتوفى فيها المعارف كما قلنا في التكليف الاول وذلك ان العلم
 اليقيني اوجبا لها البقاء الاول ثابت في الثاني وكيف يكلف نظر الغرض
 فيه والمقتضى لحسن المعرفة ويقطع دون الوقت الذي يصح فيه المعرفة
 هذا سؤال قوي الشبهة والجواب ان العاصي في النظر الاول الذي هو
 على التقدير النظر في اثبات الاعراض لا يخلو من ان يقتصر به على المكلف
 من غير زيادة عليه او مكلف بعده سواء فان كان الاول لم يخرج ان يكلف
 بعد بقائه في النظر الاول استيناف النظر لان الغرض في تكليف النظر
 المعرفة والغرض في تكليف المعرفة ان يكون لطفا واذنا هذا العاصي
 في النظر الاول لم يكلف الا الفذر والتكليف الذي لو لم يعص في طريق المعرفة
 لعرف وكان معرفة لطفا فيه وقد فوت نفسه هذا اللطف بعينه ولو
 لم يكلف زيادة على التكليف الاول فلا وجه لتكليفه استيناف النظر لا يودي
 الى معرفة وعرض فيه وان قد رنا ان المقصر في ابتداء النظر قد كلف زيادة على
 التكليف الاول الذي لو ينظر وعرف لكاست معرفة لطفا فيه فلا بد ان
 استيناف النظر وبقية المدة التي يصح فيها تكامل المعارف على ما ذكرنا
 في الحال الاولى ولا يجب ان يودي ذلك الى ما لانهاية له من البقاء والتكليف

لان التكليف منقطع ولا بد ان يريد الله تعالى من المكلف الى غاية متناهية في
الحال فيمنع عنى الى ان لا يحجب تكليفه استئناف النظر وليس يجب اذا قلنا ان المعنى
في ابتداء النظر اذا كان منقرا به على التكليف الاول من غير زيادة عليه ^{مكثرة}
لاستئناف النظر ان يكون من غير زيادة عليه الخواطر المخوفة من ترك النظر
لا بد من ان يصرف عن ذلك ويلهى عن خطور الخواطر المخوفة وليس يجب ان يكون
بذلك فاذا العقله وسلوباً متميزة لان في العقلاء من يصرف عن امور
كثيرة دينية ودنيوية وعن الفكر فيها والتخوف منها مع ظهور اماراتها الانسانية
شاغلة وصوارف ملهية وليس يجب اذا خرج من ذكرناه من تكليف استئناف
النظر للوجه الذي اوضحناه ان يخرج عن التكليف العقلي لانه لا يخرج عن
عن التكليف العقلي كالاتساع والظلم وشكر النعمة وما اشبه ذلك لان كل
العقل يقتضى ثبوت هذا التكليف وتكليف النظر اذا لم يكن طريقاً الى المعرفة
لا وجه له واذا كان الموجب له والمنبه عليه التخوف وقد رنارذاله
فقد زال وجه وجوب النظر فان قيل يقولون انه يستحق اذا فرط في النظر ^{الاول}
الدم والعقاب على ترك النظر في الاحوال المستقبلة فان قلتم لا يستحق ذلك ^{اخرجه}
النظر من هذه الاوقات من ان يكون واجباً عليه وان قلتم انه يستحق الدم والعقاب
على ذلك اجمع او جتم اسحقاق الدم على ما يستدري على المكلف ويحتمل منه لان
معصيته في النظر الاول يحيل وقوع النظر في الثاني والثالث على وجه ^{العلم}
قلنا لما يستحق الدم على ترك النظر في الاوقات المستقبلة كلها اذا عصى ^{الاول}
وان كان هذا النظر المتأنف مع التقصير في الاول سبغاً عليه لانه انما يتبع

من قبل نفسه وهو الذي اخرج نفسه بتقصيره في الاول بل نقول كان واجباً عليه
فصيته ونوته وجرى ذلك مجرى من كلف صوم يوم فاكل في اوله انه يستحق الذم
والعقاب على تقريظه في صوم اليوم كله وان كان من فرط في صوم اوله يتغذر
عليه صيام باقية لكن ذلك العذر رفرجهته وانى فيه من قبل نفسه فالذم
متوجه نحوه على صيام جميع اليوم وهكذا القول فيمن امر عبده في مناولة كونه
في وقت مخصوص بينهما مسافة ان العبد متى فرط في قطع تلك المسافة فانه
مذموم على تلك المناولة وان كان بتقريظه في قطع المسافة قد تعذر
عليه في ذلك الوقت المحض اللوم مع ذلك متوجه لما ذكرناه والصحيح
من الاقوال المختلفة في اسحقاق والعقاب على الاخلال بالنظر المرتبانه
يستحق في اوقات الاخلال على تدريج وانه لا يستحق جزاء الكل في وقت الاخلال
بالنظر الاول وكذلك القول في السبب والمسبب وان ثواب المسبب ^{او عقابه}
يستحق وقوعه دون حال وقوع سببه فان قيل اذا كانت المعارف لا يتكامل
للمكلف مثلاً في مائة وقت وكان مكلفاً في هذه المدة بطولها العقليات ^{افليس}
تكليفه طول هذه المدة قد عرى من ان يكون المعرفة لطفاً فيه واذا جاز
ذلك في قصر المدة جاز في طولها قلنا هذه المدة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على
وجه الاكتساب وهو الوجه الذي عليه يكون لطفاً وما بعد من الاوقات
يمكن ان تكون المعرفة لطفاً في التكليف فيه وما يستحيل فيه وقوع المعرفة
لا يحيل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس عليه وذلك ان الزمان المضروب ^{للتشاغل}
بما يودي الى المعرفة بالنظر لا يكون للتكليف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة

ويمكن ان يقال ان ظن استحقات الثواب والعقاب في هذه المدة كاف
 في اللطف وليس يمكن سواه وقد يقوم في كثير من المواضع الظن بمقام العلم
 اذا لم يكن العلم وهذه جملة مقنعة **باب الكلام في اللطف** فصل
 في معنى اللطف والعبادات المختلفة عنه والاشارة الى مهم احكامه اعلم ان
 اللطف ما دعى الى فعل الطاعة وينقسم الى ما يختار المكلف عند فعله
 ولولا لم يختره والى ما يكون اقرب الى اختارها وكل الصيغ يشمله كونه داعيا
 ولا بد من ان يشترط في ذلك اتصاله بالمتكلم ويسمى بانه توفيق او اوافق
 وقوع الطاعة لاجله ولهذا لا يسمى اللطف المقرب من الطاعة ان لم يقع توفيقا
 ويسمى بانه عصمة اذا لم يختر المكلف لاجله القبح وقد يوصف بانه صلاح في الدين
 واصح لان الصلاح هو النفع او ما ادى اليه ولا يوصف ما يختار عند
 القبح ولولا لما اختاره بانه لطف على الاطلاق حتى يقيد لان العاد في
 في اطلاق هذه اللفظة يقتضي فعل الطاعة وما يوصف ما يختار عند
 القبح اذا كان متفصلا من المتكلم بانه مفسدة واستقناده ولا بد من مناسبة
 بين اللطف والمطوف فيه لانه داع الىه ولولم يكن بينهما مناسبة لم يكن بان
 يدعو اليه اول من بان يدعو الى غيره وتلك المناسبة لا يجب ان يعلمها على
 سبيل التفصيل والصحيح ان اللطيف لا يجب ان يكون مدركا بل يكفي ان يكون
 معلوما على الوجه الذي يدعو الى الفعل والدليل على ذلك ان اللطف داع
 الى الفعل فهو كسائر الدواعي وقد علمنا ان المعتبر في الدواعي ما عليه العمل
 من علم او اعتقاد او ظن ولهذا قد يعتقد النفع في شيء لا نفع فيه على الحقيقة فيكون

ذلك الاعتقاد داعيا وبالعكس من ذلك من ذلك القول في الطارفة فيغير
 تمنع فيما لا يدرك ان يدعو المكلف الى الطاعة اذا علمه ومن حق اللطف
 ان يتقدم الملتطف فيه لانه داع الى الفعل وباغت عليه والداعي البا
 لا يكون الامتدما ويجوز ان يقدم على الافعال دون تركها والذي
 ان الصلوة لم يجب لكون تركها مفسدة لا لانها مصلحة انه لو كان كذلك
 لوجب ان بين الله تعالى للمكلف ذلك الترتيب ومخصصة بما بين به غيره
 من الصفات لانه هو المعبر في باب التكليف وكان يجب ايضا ان يتقدم العلم
 بفتح تركها ويتبعه بوجوبها وقد علمنا عكس ذلك وكان يجب ايضا ان يكون
 اشفاء ذلك الترتيب الذي هو مفسدة بغير الصلوة كاشفانه بها لان الترتيب
 روال المفسدة وهي بان الله على الوجهين معا وكان يجب استواء الحال في
 فعل الصلوة بغير طهارة وفعلها بطهارة لان الترتيب لم يقع على الوجهين
 وكان يجب ايضا لو لم يفعل المكلف الصلوة ولا الترتيب ان يكون ذلك
 تمام مقام ان يفعل الصلوة ولا يفعل الترتيب وكل ذلك فاسد فان قيل
 ما الذي يفسد ان يكون ترك الصلوة يفتح لانه مفسدة وان كان هو الواجب
 للمصلحة ويكون تركها قبيحا من وجهين المفسدة والمنع من المصلحة فلنا لو
 كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلفين ان يفتح منه ترك الصلوة وان لم
 الصلوة عليه واجبة كما يحض واذا بطل ذلك ثبت ان الوجه في فتح تركها
 منعه من المصلحة وايضا لو كان ترك الصلوة مفسدة لوجب ان يتبين الله تعالى
 للمكلف كما بين مصالحه واذا لم بين ذلك على ارتفاعه واما الذي يدل على



القصاص الشرعية انما هي لا يما مضاع على ما ذهب اليه ابو علي
 الجبائي ان شرب الخمر لو لم يكن مفسدة بل لان تركه مصلحة لكان الغرض
 الترك هو المصلحة فان لا فائدة اذا لم يفعل ذلك يبين ان شرب الخمر ولا يشرب
 في استحقاق العقاب وكما جئت على المذهب الصحيح في جواز خلواتها ودر من لاخذ
 والترك متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك ان يكون عقابه كفقات شارب الخمر
 وبعد كان يجب ايضاً ان يتبين الله تعالى ذلك الترك الذي هو الصالح لغير
 ويعرف وجوبه كما بين جميع الواجبات الشرعية وقد نبه السمع على وجوب
 شرب الخمر بانها تصد عن ذكر الله تعالى وغز الصلوة وهذا تصريح بان وجوب
 الفصح هو المفسدة وكذلك قال الله تعالى في الصلوة انها تنهى عن الفحشاء
 والمنكر فبين وجوب الوجوب وانه المصلحة ومع هذا البيان في الامر
 لم يبق شبهة فاما قول ابى على لو كان شرب الخمر او ما اسهره القصاص السعي مفسد
 لوجب ان يمنع الله تعالى المكلف من فعله كما وجب ان يمنع من ان يفعل ما
 هو مفسد لغيره فغير صحيح لانه قد نهى المكلف عن هذا الفعل الذي هو
 له وحده من فعله وممكنه من الحرز منه فاذا فعل من قبل نفسه آتى فلا
 يجب منعه وان وجب منع مثله من فعله لانه مفسدة لغيره لان هذا
 المكلف الذي ذلك الفعل مفسدة له لا يمكن ازالته والحرز منه كما قد روي
 الحرز في الاول فوجب على الله تعالى ان يمنع ما هو مفسدة في تكليفه كما لا يمكن
 من دفعه وان لم يجب في الاول والاقول الحرز في المفسدة اذا كانت من فعله
 تعالى وغير من تلك المفسدة مفسدة له ان تكليفه هو مفسدة له لا يحسن

امور اما ان يعلم تعالى ان من تلك المفسدة مفسدة له ان تكليف
 هي مفسدة له لا يحسن الا باحد امور في مقود لا يختار فعلها او
 من تلك المفسدة له يقدر على منع فاعلمها من فعلها فيكلف الله تعالى
 المنع منها سواء منع او لم يمنع كما انه اذا كانت من فعل نفس المكلف
 جاز تكليف الامتناع منها سواء اطاع او عصى او بان يمنع الله تعالى
 ذلك الغير من فعل المفسدة فان لم يكن شيء من هذه الوجوه فلا بد
 سقوط تكليف ما تلك المفسدة فيه وانما اوجبت ذلك لانه لو كلف منع
 عليه بان مفسدة تحصل من جهة غير على وجه لا يمكن من دفعه لم يكن
 لعلته ولا ميسر الله بحيث يتمكن من دفع الضر عن نفسه كما يكون كذلك
 اذا كانت في مقود او كان دفعها في مقود فان كان في المعلوم
 هذا المكلف يدخل في حال نومه او سهره ما هو مفسدة له فانه تعالى لا
 يكلفه ما تلك مفسدة فيه الا بان يعلمه او يعلم ان غيره يمنع او يعلم
 انه لا يختار تلك المسئلة فان سئلنا عن دعاء ابليس الى الشئ وكيف لم يمنع
 تعالى منه وهو مفسدة والجواب عن ذلك ان دعاء ابليس ليس بمفسدة
 ولو كان كذلك لمنع الله تعالى منه وعذابي على ان كل من فسد بدعاء ابليس
 فالمعلوم انه لو لم يدع له لفسد فخرج من باب المفسدة وابوها شقوا
 ان التكليف مع دعاء ابليس اشق على المكلف ويستحق به من الثواب اكثر مما
 يستحق لو لم يكن هذا الدعاء واذا اراد الله تعالى ان يكلف على الوجه الاشق
 الذي يستحق به مزيد الثواب خرج دعاء ابليس من باب المفسدة وودخل

في باب التمكن لانه يدخل التكليف ان يكون شافا وهو الوجه المقصود
في التعرض لمزيد الثواب وجرى ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكن والمخرج
عن حد المفسدة لانا قد بينا ان المفسدة لا بد من ان يكون منفصلة عن الممكن
فصل في الدلالة على وجوب اللطف وقبح المفسدة الذي يدل على ذلك ان
احدنا لو دعا غيره الى طعام وناهب بحضوره ذلك الطعام وغرضه المقصود
نفع المدعو وان كانت الداعي في ذلك سرقة على سبيل السبع للعرض لا ووفرضا
انه يعلم او يغفل في ظنه انه متى تبسم في وجهه او كلمه باللطيف من الكلام او انشد
اليه اية وما اشبه ذلك مما لا مشقة عليه فيه ولا شئ من الحكمة حضوره لم يتأخر
انه متى لم يفعل معه ذلك لم يحضر على وجه الوجوه وجبت عليه متى استمر على اداء
منه الحضور ولم يرجع عنها ان يفعل ذلك الفعل الذي علم ان الحضور لا يتق
الامه وتبسمه في فعله استحق الذم كما يستحق الذم لو اغلق ^{الباب} دونه عليه تعالى لان العلة
واحدة وليس لاحد ان يقول كيف يستحق بغيره الى طعامه ان يطفئ
ودعاؤه اياه الى الطعام تفضلا فواجب وذلك ان الاصل وان كان
تفضلا فهو سبب لوجوب ما ممتننا دما معه كما انه وان كان تفضلا فهو
سبب لوجوب التمكن ورفع الموانع الا ترى ان تكليف الله تعالى وان كان
في الاصل تفضلا فهو سبب لامور واجبة من اقدار وتكليف واذا صرح ما ذكرناه
وكان سبب وجوب اللطف مختص بالداعي الى طعامه دون غيره كان وجوب
فعل اللطف مختصا به دون غيره فلهذا لا يجب على غيره هذا الداعي بالتبسم ^{وجوب}
المدعو ولا شئ مما ممتننا بحضوره كما لا يجب عليه التمكن وليس لاحد ان يقول

اليس قد يتغير داعيه ويبدوا له فلا يلزمه اللطف وذلك ناقد لنا
الاستمرار في الداعي والارادة وقد يجوز مع تغير حاله في الداعي والارادة
ايضا ان تغلق الابواب ونه فاللطف اذا كان بالصفة التي ذكرناها انما
يجب بحيف بحسب الممكن فاما القد بمرتبة في فلا يجوز عليه البدء به
مستمرا في الداعي والارادة فهو وجوب اللطف عليه لا يتغير والعلم باستحقاق ما
ذكرناه الذم اذا لم يفعل ضروري كالعلم باستحقاقه اذا دعاه واغلق الابواب
دونه مع استمرار الداعي فلا يلتفت الى قول من يدعي خلافا في ذلك فان
قيل هذا الذي ذكرتموه بوجوب من علم الداعي ان فردعا لا يحضره الا
بان يندل شطرا ما له او ان يقتل ولده او يفعل عليه ما فيه ضرر
لا يتحمل مثله ان يجب ذلك عليه قلنا هذا سؤال لا يطعن في وجوب
اللطف على الله تعالى لانه اذا كان كل فعل يشار اليه ما يحتاج الى الحلف
عنده الطاعة من افعاله تعالى لا مشقة عليه جل وعز ولا كل شر
الا لطاف في فعله تعالى كلها مجرى ما لا كل شر فيه من تبسم وما اشبه ذلك
وما ثبت وجوب ذلك علينا وقع منه ثبت وجوب جميع الاطاف ^{فعل}
عليه للاشتراك في العلة وما يشبهه او يلتزم وجوب ذلك علينا اذا احتجب
فيه المضار العظيمة ليس باصل اللطف من فعله تعالى فاي شئ قلنا فيه الضرر
في وجوب اللطف من فعله تعالى واعلم ان من كلف ضايعه امر الامور
من حضور طعام او غيره لا يخلو من ان يكون غرضه نفع المأمور او نفع ^{نفسه}
وما يرجع اليه فان كان الاول يجب وجب عليه اللطف له لا مشقة عليه

او ما لا يقتضيه اليسر من المشقة اذا اتفق فيه واذا كان فيه على الامور
مضار عظيمة تغير الوجوب لان المشاق قد يعتد في مواضع بوجوب الفعل
او حسنه لو لم يتبين ذلك الا ان كل من وجب على الداعي غيره الى طعام
وعلم انه لا يحضر الا بان تبسم في وجهه هذا التسم وذمه اذا لم يفعل
يسقط عنه وجوب ما فيه عليه المضار العظيمة وان كان الامر غير ما يفعله
غرضه فيه ايعود عليه في نفسه من الفعل دون المأمور به وجب ان يعلم
بين الضر الذي يلحقه بفوت ذلك الفعل وبين الضر عليه فيما سبده
ليقع ذلك الفعل ويدفع الضر الاكثر بالاقول وهذا الدليل الذي ذكرناه
هو الذي يجب التحويل عليه في وجوب اللطف بفتح المفسدة لا تانا اذا
علمنا قبح ما يقع عنده الفساد ولو لا لم يقع او ينصرف به عن اجب فلو لا
لم ينصرف علمنا وجوب ما عنده يقع الواجب لو لا لا دخل به او ارتفع
عنده القبح ولو لا لم يرتفع والفتح في احد الامرين كالفتح في الاخر وما
يعتق وجوب الامتناع من المفسدة يعتق وجوب فعل اللطف فيحصل
منع اللطف يعتق وقوع فعل قبح ان كان لطفا في الانصاف عن قبح
او كف عن واجب وهو في حكم القبح وما من المفسدة الا لاجل وقوع
القبح او الانصاف عن الواجب وليس الاخر بما استدل على ذلك ان
الداعي الى ارادة الفعل يدعو الى فعل ما لا يختار ذلك الفعل الا معه
كما يدعو الى ما لا يتم الا به الا ترى ان الداعي لا حذنا الى ارادة تعلم له
يدعو الى فعل ما لا يتم او لا يختار التعلم الا معه ولهذا متى اراد المسبب

من غيره وهو ما لا يحدث منه الا عن سبب يحل ان يريد السبب واذا اراد
من غيره الخبر اراد ما لا يكون خبرا الا به من الارادة واذا كان غرضه تعالى
في التكليف التعريض للتوابع وعلم انه لا يختار الطاعة الا عند فعل فعله
فيحسب ان يفعله لا نصا له بالداعي وقد قدح في هذه الطريقة بانها اذا
صحت اقتضت حصول اللطف المصاحب للتكليف الذي لا يوصف علميا
تقدم بالوجوب ولا يقتضي فعل ما لم يصاحب التكليف بما هو الوجوب على الحقيقة
ويمكن ان يقال في هذا القدح انه تعالى وان كان يترجم جميع الطاعات
من المكلف في اول حال التكليف ما يغير فيجب ان اراد به لا يتجدد فان حكم
مريدا باق يثمر والداعي التكليف اذا علم ان المكلف لا يختار ما تقدمت
ارادته له منه التي حكمها باق وان نقصت الا بان يفعل فعلا من الافعال
ان يفعل ذلك الفعل لان الداعي الى الارادة داع اليه فاما الكلام في
قبح المفسدة فحملته ان المفسدة اذا كانت ما وقع عنده الفساد او المفسدة
عن الواجب او كان عنده اقرب الى ما ذكرناه ولم يكن له خط في التمكن من الفعل
فعلوم ضرورة قبح ذلك ولا اعتبارا بالامتناع عن تسميته بانه استفاد قد
خلاف في عبادة ولا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك من انما لا خلاف
بينهم في قبح الظلم وانما الاختلاف في وجه قبحه وقد مضى في هذا الكلام
على من خالف في ذلك مستقصى وما به تعلم ان الوجه في قبح الظلم من ان يكون
ظلم دون ما يدعيه الخالف لنا مثله تعلم ان في وجه قبح ما ذكرناه
سمينا به بانه مفسدة كونه بهذه الصفة في حكم التكليف

او من لطفه في الفتح اعلم انه غير متع ان يعلم الله تعالى من بعض المكلفين بطبع
 على كل حال او يعصى على كل حال فيكون من لا لطف له فيجب تكليفه لانه
 متمكن من الفعل بساير ضروب التمكينات وليس في المعلوم ما يقوى في دوامه
 فحب فعله به ولهذا الذي قلناه لا يحجب على الوالد الرق واللطف بولده
 وهو يعلم او يظن انه بطبع على كل حال او يعصى على كل حال وانما يحجب التقوى
 الموضع الذي يعلم او يظن ان ولده لا يصلح الابره وانما يصلح القول ان في بعض
 المكلفين من لا لطف له يغوى في فعله تعالى والا فالمرء بالله تعالى كل مكلف
 على العموم وكذلك القول في لطفه في فعل ما لا نهاية له انه يحسن تكليفه
 بمنزلة من لا لطف له من حيث لم يكن في المقدور ما يصلح عنده هذا ان صح
 تقدير ان يكون فعل ما لا نهاية له لطفه وذلك بعيد غير متوهم لان
 اللطف لا يكون الا داعيا الى الفعل وكيف يدعو الى الفعل ما لا يصلح حمله
 ولا يجوز وقوعه فاما اذا قدرنا ان لطف بعض المكلفين في ان يفعل الله تعالى
 فعلا فتحا فالصحيح انه لا يحسن تكليفه وقد مضى الى هاشم تجوز ذلك واجراه مجرى
 من لا لطف له وانما قلناه انه لا يحسن تكليفه لان له لطفه مقدور ولا يلزم
 الا عند الا اذا لم يفعل به فقد منع التمكين وليس كذلك من لا لطف له وبعد
 فقد علم ان المكلف اذا كان لطفه فسادا لغيره انه لا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك
 الغير ولا يكون بمنزلة من لا لطف له وعلم ايضا ان من لا لطف له في المقدور
 يحسن تكليفه على ما بيناه وقد علمنا ان تكليف من لطفه في الفعل بتكليفه في لطفه
 مفردة لغيره لانه في الموضعين جميعا اللطف مقدور ممكن وانما لا



بنياد محقق طباطبائي

لوجه فتح وليس كذلك من لا لطف له في الله تعالى لولم يسل
 اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف كان ابو هاشم يذهب الى انه تعالى لو
 لم يلطف للمكلف ما حسن ان يعاقبه على التقصير وزيد على ذلك فيقول وما
 كان حسن منه تعالى ان يذمه على التقصير والعذر عن الواجب وان من غيره ان
 يذمه ويلومه على ذلك وكذا كذلك كان يقول لو استفسده او امره بالتقصير
 يذنب فيه والذي يدل على ان استيفاء العقاب مع منع اللطف يحسن ان
 انما اتى في فعل المعصية والاخلال بالواجب من قبل مكلفه لا من قبل نفسه
 فلا يحسن عقابه له كما لا يحسن ذلك لو استفسده او امره بالتقصير او حمله
 وبصير المكلف بمنع اللطف كانه اسقط حق نفسه من العقاب ولا جرى الذم
 الذي يفعله تعالى على التقصير مجرى لعقاب لان جهة استحقاق الذم شائعة
 غير مختصة وانما يستحق الذم لفعل الفعل ويمكن المكلف من ان يكون غير فاعله
 وهذه جهة الاختصاص له بذم دون غيره فيجب حسن الذم من كل احد جهة
 استحقاق العقاب بحيث يلزم لقديم تعالى فلا يمتنع ان يكون ممنوع اللطف يفتح منه
 العقاب خاصة لاختصاصه بجهة استحقاقه فصل في اللطف اذا
 كان على وجه في الفعل دون وجه كان ابو هاشم يذهب الى ان الله تعالى يعلم
 في بعض المكلفين ان ثواب ايمانه يزيد ويضاعف عند نقدا للطف لانه اشق
 عليه وانه ان لطف له فعل الايمان على نقصان الثواب بغير ممنوع ان تكليفه
 على الوجه الاشد ولا يلطف له وان علم انه لا يفعل الايمان تعريضا له
 لمزيد الثواب ويجري وجه الفعل مجرى فعلين وكذا لا يجوز ان يكلف احد

لزيادة الثواب وان لم يكن له لطف فيه وعلم انه لا يفعله وبعد
عن تكليف الفعل الاخر الناقص الثواب وحكي هذا المذهب عن جعفر بن
ثم قيل انه رجع عنه وكان ابو علي يوجب اللطف في هذا كله ويخالف العامة
فيما حكيناه عنه والصحح المتمسك بالاصول خلاف ما ذكره ابو هاشم لان
اذا كان على كل وجهيه ايمانا ومصلحة فلا بد من ان يتناول التكليف الايمان
على الوجهين معا وان زاد ثوابه على احدها ونقص في الوجه الاخر سوا
الوجه الذي يقع عليه الايمان فيصير شافا ويتزايد ثوابه وانما حصل عليه
لاجل فقد اللطف او لغير ذلك وانما قلنا بما ذكرناه لان وجوب
الايمان لا يجوز ان يحصل ولا يكون الايمان واجبا واذا كان وجه الوجوب
يتساوى فيه الزايد الثواب والناقص الثواب وجبت ولا التكليف لهما وان
تناولها التكليف واحدها معلوم انه يقع عنه فلا بد من فعله ولا ينقص ذلك
وجوب اللطف ولا اعتبارا بالنقص في زيادة الثواب وكثرة المشقة
مع حصول وجه الوجوب في الفعل الا ترى ان وجه الوجوب في كفارة الذنوب
في اليقين لما استوى وجبت على التخيير وان تقاضيت في المشقة وكثرة الثواب
لان ثواب الفعول اكثر من ثواب كل واحد من الكسوة والاطعام فان قيل ان
الوجه الاخر الذي هو اخف وانقص ثوابا لا يكون الايمان عليه ايمانا ولا
سقطت المسئلة من اصلها لان كلامه انما هو في فعل له وجهان فصح تناول
التكليف لكل واحد منهما وما لا وجه فيه لمصلحة لا يصح تناول التكليف فلا
يجوز ان يقال فيه عدل بتكليفه من وجه اخر وقد قيل لا بد مع تكليف الايمان

على الحد الوجهين دون الاخر من طريق يبرر بالمكلف ما تناوله التكليف
ما لا يتناوله حتى يقصده بعينه ويعلم اذا فعله عليه خروجه من الواجب
ذمته وفي العلم بانه لا طريق الى ذلك ما يقصده هذا المذهب
الكلام في الاصلح فصلا في ذلك معاني الالفاظ تدور بين المتكلمين في
هذه المسئلة لا بد من بيان فوايد الالفاظ يستعملها من اوجب الاصلح في
غير الدين يضعونها كثيرا في غير مواضعها وربما استدلووا باطلا فاعلموا انما
معان تتبعها كقولنا اصلح وملاح وما يضاف من ذلك الى التذبير او لا
يضاف وكقولنا جود وجواد وبخل وبخل واقتصاد ومقصد وقد بينا
فما سلف من هذا الكتاب ان النفع هو اللذة والسرور وما ادى اليها
او الى كل واحد منهما فاما الصلاح فهو عبارة عن النفع الذي فربنا فائدة
ويقال عند الرايد اصلح كما يقال انفع والذي يدل على ما ذكرناه ان كل
علم نفعاً علم صلاحاً وما لم يعلم نفعاً لا يعلم صلاحاً ومن يستحيل عليه الصلاح
كالقديم بعدو والجماد والميت ويضاف الصلاح كما يضاف النفع فيقال هذا
صلاح لفلان وهذا اصلح له كما يقال نفع له وانفع له والصواب هو الفعل
الحسن اللائق بالحكمة لا طراد استعماله في ذلك فمن جعل فائدة الصلاح فائدة
الصواب فقد اخطا لا نقضاً الى حد الامر من الاخر لان من غصب طعماً ما
به جوعه او درهما فاصلح به حاله يكون ما فعله صلاحاً لا محالة وان كان
صواباً وكيف يدفع كونه صلاحاً وقد صلح بذلك جوعه وحاله ولا يتسع احد
من ان يقول صلح جوعه وحاله بالمعصوب وكيف يتسع من صلاح الذي هو

وعقاب اهل الآخرة صواب وان لم يكن صلاحاً ولا اعتباراً
فقال هو صلاح والصواب اذا كان عبارة عن الحسن كما قلنا لا يصح
فيه التزايد كما لا يصح في الحسن التزايد الى على معنى كثره وجوه الحسن لا تمنى
لحسن لا يصح فيه التزايد واذا قيل اصوب فكما يقال الحسن ويراد ما ذكرناه
واما اضافة ما يفعله ثم من اصلاح الى التذبير والمراد به ما يرجع الى التكليف
والمكفين وهذا انقول لو فعل به الفصح كان ذلك فساداً في التذبير لانه
يُطْلَقُ الثقة بالتكليف الغرض فيه ونقول في صدد ذلك انه صلاح في التذبير
لاستقامته احوال التكليف والمكفين معه واما الجود فهو الفضل الاجل
وقال لفاعله جاند ولا يقال جواد الامع الاكثر من الانعام والاحسان
ووصف الغريب بجواد بانه مجاز وعلى جهة التشبيه بغير ما عنده
حت ولا بعث واما قلنا ذلك لا طراد هذه الالفاظ واستعمالها فيما ذكرناه
بغير شبهة فاما البخل فهو منع الواجب لا يحرم على منع التفضل لا يتحقق
دناؤنا وقد ذم الله تعالى في كتابه ورسوله ص في كلامه البخل والنجلاء فذلك على كل
على انه عبارة عما ذكرناه والتعلق بان العرب يسمي ما منع القري بخيلاً غير كاف
ولان عباراتهم تجري على اعتقاداتهم فلما اعتقدوا وجوب القري سمو ما منع
بخيلاً كما وصفوا الاصنام بانها الهة لما اعتقدوا ان الهادة تحتها
ويمكن ان يقال ان ذلك تشبيه بما زعموا من حيث المنع والاستئثار فيه كما قالوا
بجنت السماء اذا منعت قطرها وبجنت الضرع اذا داره وما اشبه ذلك كثير
فاما المقصد فهو الذي لا يمنع الواجب عليه فيكون بخيلاً ولا يكره فعله الجح

والانعام فيكون جواداً واكثر ما يستعمل هذه اللفظة فيمن لم يبرف
في النفقة فيكون مبدراً ومرفاً ولم يقصر الحاجة فيكون مقترافاً
والكلام بيننا وبين من خالفنا في الاصلح يحسان يكون في المعاني هو المم
ففي فكر الادلة على ان الاصلح فيما لا يرجع الى الدين لا يثبت
تعالى كد ما دل على ذلك انه تعالى قادر من اجناس المنافع واللذات
على ما لا يخفى فلو وجب عليه تعه فعل المنافع بشرط ان لا يكون منفعة
على ما يقولون وقد علمنا انه تعالى لا يفعل في الوقت الواحد ذلك الا
ما هو محصور متناهماً فاذاد على هذا القدر المفعول من المنافع ولو حث
واحداً لخلو ما هو امان يقال انه غير مقدور وذلك يودي الى شي
مقدوره تعالى وهو مقدور وليس بواجب لان فعل المنافع غير واجب
ذلك الصريح الذي نذهب اليه او هو واجب لم يفعله تعالى وذلك يقتضي
اخلاله تعه بالواجب عليه والاخلاق بالواجب كفعل الفصح في استحقاق
الذم وقد الزم القوم ان يكون تعالى في كل حال لا يفتك من الاخلاق
بالواجب لانه يفعل قدراً وما زاد عليه صفة في الوجوب وبما يني
هذا الدليل على تقديم الفعل في الاوقات وقيل اذا كان لا وقت ففعله
الفعل لا ويمكن تقديمه عليه والوجوب متعلق بالقدم فلا يجوز التاخير
وهذا المذهب الفاسد يقتضي الاستمرار ففعله تعه على عدد ولا وقت فان
قيل دلوا على ان القدر الزايد على ما يفعله تعه من المنافع لا بد من كون مقدراً
له قلنا المنافع هي اللذات وما ادى اليها او السرور وما ادى اليه والله

ان يدرك الحي ما يشبه وفي مقدوره تعالى من اجناس السموات والارض
ما لا يتناهى في الشهوة لا يحتاج الى اكثر من بنية القلب وكذا كسائر افعال
القلوب ولا قد من السموات الموجودة في القلب لا وفي المقدور زيادة
عليه ويجوز اجتماع الاعداد الكثير من السموات المختلفة في محل في الوقت
الواحد عندنا ويجوز عندنا ايضا في المسئلة ويجوز عندنا خاصة
اجتماع المتماثل ايضا فلولا لم يكن لزايد من المنافع على ما فعله مقدوره
تعالى لكان متناهيا لمقدوره وذلك كقوله وقد قيل في هذا الموضع لو كانت
الشهوة تحتاج الى بنية زائدة على بنية القلب وكانت كالفردة لكان الكلام
صحيحا لا في تعالى قادر من البنية على ما لا يتناهى في زيادة في البنية وان
عظم الخلق ليحصل الشهوة ويقع الاسفاع وليس لهم ان يقولوا اكل شيء
ان هذه مغالطة هم لا يقع في الموضع الذي جعلناه وفصلناه لان
المفعول لا بد من ان يكون محصورا والرايد عليه مما لم يفعل له صفته
في الوجوب وهكذا اكل قد زائد على المفعول فكيف يقال ان كل ما هو
اصح قد فعل ولا يدفع هذه المحاسبة من ان يكون فيما لم يفعل ^{الوجوب} صفته
وهذا يقتضي وجوب الاخلاق بالواجب في كل حال وليس لهم ان يقولوا
نحن نوجب من الاصح ما يجوزونه فان لزمنا الاحالة في الايجاب ^{في الزمان} في الزمان
وذلك لانه غير متمنع ان يفعل تعالى فعلا ويجوز ان يفعل تعد زيادة عليه
ان لم يفعل لان ذلك لا يلحق به نقصا اذ لا يوجب ما ولا يجوز ان يفعل
فعلا في وقت ويحب عليه ان يفعل اكثر منه في ذلك الوقت ولم يفعل لان

لان ذلك يوجب الاخلاق بالواجب المحقق به الدم وقد اوضح ذلك بان
لجسم يجوز ان يتحرك في الثاني ويمكن ولا يصح ان يحب في الثاني الحركة والكون
والجواز على ما يرون بخالف للوجوب فان قيل ما انكرتم من ان يكون في
الرايد على ما فعله تعد من المنافع فساد في الدين فذلك لم يفعل قلنا
كون الفعل مفسدة ليس بواجب لاحالة ولا راجع الى اجناس الافعال
وانما هو للعلوم ويمكن فيما علم انه مفسدة الا يكون مفسدة فلو قلنا
انه تعد ما علم في كل زائد انه مفسدة ليس كان واجبا لفعله ونسفي ان
ذلك ان لا ينقل تعد في كل حال من الاخلاق بالواجب يمكن ان يقولوا
اذا انتهى معهم الى هذا الموضع ما انكرتم من ان يكون كل شيء فعله
واقصر عليه من المنافع هو تعالى عالم بانه لو زاد عليه شيء اخر كان
الرايد مفسدة فلو فرضنا في كل قد زائد من المنافع انه لا يكون مفسدة
في شخص الاشخاص قلنا ان الله تعالى لا يخلق ذلك الشخص لانه اذا خلقه
فغير ممكن ايضا ان المنفع اليه الا على وجه لا يفارق الاخلاق بالواجب
وكما به وجه قبح يمنع من وجوب الفعل وهذا السؤال اشكل مما يمكن
ان يورد عن القوم على هذا الدليل والجواب ان الاخلاق بالوجوب
على مذهبنا لا بد منه ولا نقول ان الله لا يخلق ذلك الشخص لانه اذا لم يخلق
ونفعه وقد علم تعد انه لا مفسدة في خلقه وايضا المنفع اليه فقد
بالواجب وليس ينحى من الاخلاق بالواجب الا القول بان ايضا المنافع
غير واجب ومع القول بان ايضا لها واجب بد من الاخلاق بالواجب

ايضا ان المفيدة انما يتعلق من هو مكلف فلو فرضنا المسئلة في طفل
او بهيمة لا يشعر بما يصل الي واحد منهما من المنافع احدى المكلفين فيفيد
بذلك ولا هو نفسه يفيد لانه غير مكلف لكان الكلام لازما ومعلوم
ان الشئ انما يكون لطفا او مفيدة مع الادراك له والعلم به لان الذي
لا يكون دلعيلا مع العلم او ما يقوم مقامه ولو فرضنا خلق حيوان
مكلف في قعر جحر او وسط بر بحيث لا يكلفه يشعر بها فانه يفيد بها
او يصلح للزمر الكلام فان ارتكبوا في كل شخص غير مكلف لا يشعر بها فانه
الواصله اليه مكلف انه لا يخلو وعللوا بما حكينا ه غمهم اقد موا على
عظيم قيل لهم فكان الاصلح لا ينجح في حكمة الا اذا علمت ان كل زيادة
عليه عار من المفاسد بل لا يجر فعل ذلك الا مع التعري والمفاسد
انما يجر ويحجب اذا كان في بعض الزوائد عليه مفيدة فلو فرضنا ان
علم في جميع من يخلقه من المكلفين انه يتوقع بما يوصله اليه ولا مفيدة
لاحد في تلك المنافع ان يسقط عنه وجوب خلق لخلق وايضا لا تنفع
اليهم ووجب على هذا الا اليه مخلق خلقا ويطلب قوتهم انه لا بد
من ان يخلق الخلق لينظم حكمته وينفع هذا الارتكاب اهل الجنة لان
المنافع في كل وقت اليهم متناهية والرايد عليها مما يتفقون به لا مفيدة
فيه لانه لا تكليف هناك فالمسئلة لازمة في اهل الجنة ولا يحجب
وليس لهم ان يقولوا ان اهل الآخرة وان لم يكونوا مكلفين فالتعجب
ان يقع منهم لان ذلك باطل بادل عليه الدليل من كون اهل الآخرة

كلهم ملجئين الى تجنب البقيع وسند لعل ذلك فيما ياتي من كتاب في موضع
بشيء الله تعالى وعونه وليس لهم ان يدعوا ان زيادة الشهوات فيقدر الى
تقديم الخلقة وزيادتها وان ذلك يتبع الى ان يستجيب وينقر النفوس عن
ولا يتم في اهل الجنة وذلك انما قد بينا ان الشهوة لا يحتاج زيادتها الى زيادة
البنية وانها لا تجري مجرى القدرة ولو سلم على فساد انها لا يحتاج الى
في البنية لما لزم ما طمونه من البقاء ولا نه غير محتسب ان يفعل الله تعالى اهل
جنة الشهوات لتلك الخلق الغبطة فليدونها ولا يتفرون عنها فان قيل
اذ لم يلزمكم اذا اوجتم عليه تعالا صلح في الدين ما لا نهاية له فذلك
لا يلزم من قال بالاصح في الدنيا قلنا الاصلح في الدين ليس بشيء من الخصال
مخصوصة لا بد ان يتعلق بكونه قادرا بما لا يتناهى منها ولا ينحصر لان المراد
بذلك ما المعلوم ان الطاعة يقع منه وقد يجوز ان يعلم ذلك في جنس
دون غيره وفي قليل دون كثير وعلى وجه دون وجه لانه يمنع العلم بالجنس
فليس كذلك الاصلح في الدنيا لانه يرجع الى المنافع والشهوات مما لا نهاية
الله الا ان يقال لنا جوزوا في كل قدر زائد على ما وجهه ولافعال ان يكون
فيه صلاح ديني زائد احتيا لا يقف على حد ولا غاية والجواب عن ذلك ان الآثار
التي يجب على المكلف في كل وقت لا بد من ان يكون متناهية فاللطف فيها
بحسب متناهية وما يوجد عند الطاعة من اجناس الافعال هو اللطف
ما زاد عليه ليس له صفة اللطف وكيف يجب والافعال المذمومة واليهام
افعال الجوارح لا بد ايضا من ان يكون متناهية في كل وقت وتلحق في الحكم

بالواجبات واما افعال القلوب فيمكن ان يقال ان المندوب اليه منها
 ما لا ينحصر مثل العزوم على الطاعات المستقبله ولا يلزم على هذا الوجه ^{لا يمتنع}
 من اللطاف لان المندوب اذا كثرت وترايدت وخرجت عن الحصر لم يتبدل
 يسمع فيها اللطف لان اللطف اذا كان داعيا فالداعي لا يدعو الا الى ما يميز
 ويتعين من الافعال فكيف اخر فلو كان الاصح واجبا لم يتحقق الشكر
 منا على ما يفعله بنا من الاحسان ولا نغامر ولا استحق العبادته لانها
 كيفية في الشكر وانما قلنا ذلك لان الواجب لا يتحقق به الشكر وانما يتحقق
 بالفضل الذي لفاعله ان يفعله وان لا يفعله يوضح ذلك ان قضاء الله
 ورد الوديعة لا يجب بهما الشكر لوجوبهما ولا يلزم على هذا ان لا يشكر
 على ايصال الثواب ولا عوضا لينا لوجوبه وذلك انه تم متفضل بالاسباب
 الثواب والاعراض فصار كانه متفضل بها وكان له نعم ان لا يفعل الثواب
 وان لا يعوض ان لا يفعل اسبابها ومخالفتنا بوجوب الاصح ولا يعلق بسبب
 متفضل به ولا يلزم ان يشكر الاجر المتاجر له من حيث كان متفضلا ^{بشأن} بالمال
 الذي هو سبب تحقيق الاجرة وذلك ان المتاجر قصد بالاستعداد نفع نفسه
 دون الاجر فلا يستحق شكرا والقديم ^{بشأن} يقصد باصل التكليف الذي هو سبب
 استحقاق هذه الامور نفع المكلف فاستحق الشكر بذات ذلك وكذا في
 وما استدلل به ان المتفضل ضرب من العزوب التي يقع عليها الافعال كالا
 ونحو قادرون على هذا الضرب فمن كان اقد رشا واكد حال في كونه فامر له
 ان يكون قاضيا ايضا عليه لان من قد رعب من ضرب من الافعال ^{التي} لا يكون

يكون قادرا على سائر ضرره وبه وعلى مذهب القوم لا يقتل في افعال الله
 لان المنافع الواصلة منه الى العباد كلها واجبة عندهم ولا يلزم على هذا
 الطريقة المباح وانما خارج من افعاله قهرا في افعاله ماله معنى المباح هو
 العقاب فكيف اخر وما استدلل به ان ايصال المنافع الى العباد اطلاقا
 من منسدة لو كان واجبا عليه نعم لكان واجبا علينا لان وجه الوجوب
 ثابتة في الماين ولا اعتبار بلحق المشقة منا وفقدتها فيه نعم لان حال
 الفاعل لا يؤثر فيما له وجب الفعل ولهذا قلنا كلنا ان النفع الذي يقع
 على وجهه فيكون متحالا لو فعله نعم لكان منه قهرا وان خالفت حواله في نفسه
 لاحوالنا لان المعبر في الحسن والقبح والوجوب بصغار الفعل وقد ثبت ان
 قضاء الدين يحجب مع المشقة الشديدة وان العطية ضارة للمعطي والمنافع
 له فكيف يؤثر المشقة في ابي الوجوب ومعلوم ايضا ان العبادات اذا كثرت
 مشاقها كانت اكدر وجها وادخل منه فكيف يسقط المشقة الوجوب وبعد
 فان في مقابلة الضرر الذي يلحقنا بايصال المنافع الى غيرنا الثواب العظيم
 وذلك يخرج لتلك المشقة من ان يكون ضررا الى ان يكون تنفعا فيكون
 ايضا لها واجبا علينا وايضا فلو كان الضرر مراعى في هذا الباب لوجب
 ان نعتبر زيادته ونقصانه كما نعتبر مثل ذلك والنفع اذا حصل في الفعل
 وقد علمنا ان ايصال المنافع الى غيرنا لا يجب علينا سواء كان متقارنا
 بذلك اكثر من اشباع من اوصلناها اليه او كان اقل منه فكيف آخر
 وما يدل على ان الاصح غير واجبه لانه لو كان واجبا وقد علمنا ان الواجبات

كلها لا بد من ان يكون لها اصل في العقول وتتناول العلم الضرورية
لها كما نقول في وجوب رد الوجهية وقضايا الدين وما اشبه ذلك وكان
يجب ان يعلم العقلاء ضرورة على الجملة ان ايضا للمنافع واجب متوخلا
من منفعة او مشقة على فاعله ومعلوم خلاف ذلك فان تعلقوا
بما لا يزالون يعتمدونه ويقولون به بان المومر المكتر ظاهريا يتلقى البرقة
من الماء وبذلك لا يؤثر في شيء من احواله لوجبه عليه ان يبتذلها ولا
يمنعه منها ويتحقق الذم متى منعه وانما وجبت له لانه اصلح ولا مضرة على
وقل هذا اصل العقلي الذي طلبتموه منا والجواب اننا لانسلم وجوب
بذل البرقة على كل حال بل نقول ان كان من يقيم بضره ذلك العيشان و
تأليفه وهو الاغلب والحال والاكثر فيلزمه الفعل دفعا للضرر على نفسه
وان قد زنا بانه لا فم يلحقه فغير واجب عليه عندنا بذل البرقة فبطل ما طوره
من وجوب ذلك لكونه اصلح على ان هذا المثال في غير موضع الخلاف لو كان
صحيحا لانه يقتضي دفع الضرر عن غيرنا والخلاف انما هو في ايضا للمنافع
التي لا يوصل اليه فتعا ومثال موضع الخلاف بيننا وبين اصحاب الاصحاب
كثير هو في ايضا للمنافع التي المال يعلم حال فقير جوارحه لا ضرورة به الى
عطية حتى ان فانه استقر فاية الضرر غير انه يتقنع بما يدفعه اليه هذا
من ماله ولا ضرر كثير على المومر في ايضا ذلك اليه ومعلوم ان احد الاصحاب
على هذا المومر العلية وهذا مثال موضع الخلاف فان تعلقوا ببيع اخنا
غيره من الاستقلال بطل حافظه او الاستغناء بما يرميه فضلة ما كاله

او النقاط الحب المتناثر من حصاه او النظر في مسألة منصوبة في داره
وادعوا ان العلة في فتح منع ذلك انه منفعة لا ضرر على باذنها والجواب
عن ذلك ان وجه فتح المنع فيما ذكره انه عبث لا فائدة فيه والعبث فتح
ولو كان في المنع من ذلك فائدة فان قلت لحسن المنع بين ذلك ان من المعلوم
انه لا يجب على الغني المومر الذي لا يستضر بالنقاط ما تناسل من جبهه اوله
يعتد بضره ليركان ذلك ان ينثر شيئا من الحب يلقط وينفع به ووجه الجواب
قام ان كان على ما يذكره مخالفونا فلا فصل بين المنع من النقاط لما ينثر من
الحب وبين اعتقادنا للحب الا ما ذكرناه وارضنا **باب الكلام في الام**
فصل في اثبات الال لم وذكر فهم احكام الذي يدل على اثبات الال لم
ان احدا لا يجد طريقا من طرق الادراك لنفسه عند تقطيع اعضائه
على ما كان لا يجد عند ماسة الحار والبارد ويفضل بين العضو الذي
من جهة كاي فضل بين العضو الذي يدرك به الحرارة والبرودة فكما
في الحرارة ان يكون معنى مدركا فذلك في الال لم وانما الفصل بينهما ان
الال لم يدرك في محل الحياة به والحرارة او البرودة يدرك في محل الحياة في غير
وليس يمكن ان يسند هذا الفصل الذي اشترنا اليه الى التقطيع او الوهي لانها
غير مدركين والفصل الذي اثبتنا يحصل من طريق الادراك فيجب ان يقال
شيئا مدركا وليس للآكم بكونه انما حال زائدة على ادراكه للعقل الذي
مع نفور طبعه عنه والذي يدل على ذلك انه لو اوجب حاله لا كما تشق
في العلم والارادة لوجب كونه الما عند وجود ذلك المعنى فيه على كل حال

وان لم يدرك كما وجب ذلك في الارادة والاعتقاد ولوجب ايضا
 ان يكون الماء بهذا المعنى وان ادركه وهو مشتق له وقد علمنا خلافا
 ذلك لان الحرب يلتزم بحك الحرب وان حدث عنه الذي يعلم به اذا
 ادركه وهو نافر عنه في هذا الموضع مشابهة لحاله فيما يدركه من
 الحرارة والبرودة ولان المقدور يلتزم بادراك حرارة النار ولم
 بادراك برودة الثلج والمحرور بعكس ذلك وان اختلفت الحال لان
 الحرارة او البرودة يدرك بحل الحياة في غيره والالام يدرك بحل الحياة
 فيه والمدرك وان تال لم بما يدركه من حرارة او برودة في غيره فان
 الذي ادركه في هذه الحال لا يستوي الماء والماء اختص بهذه التسمية
 ادركه في جسمه وهو نافر عنه والصح ان الله تعالى يدرك الالام كما يدرك
 سائر المدركات وان يكن الماء لا يستحال التنازل عليه بخلاف ما افاء
 بعض من اشتبه عليه هذا الموضع لان مقتضى الادراك وهو كون الحي
 حيا حاصل فيه ثم فلا بد من كونه مدركا فاما صفة جنس الالام فهي
 بانه يدرك في محل الحياة به لانه لا يعقل له صفة ترجع الى ذاته حتى
 من هذه الصفة وجرى في ذلك مجرى ما نقوله من ان بعض صفات التاليف
 اختصاصه بالمحليين ويجب على هذا القطع على ان الالام كلها من جنس واحد
 لانه لا وجه يثار اليه يقتضي اختلافها اختصاصه بالمحليين والصح ان
 كل شئ يتولد عن النقط في جسم الحي كراو قل يجوز ان يتعلق بالسموة
 والتنازل على البدل بخلاف قول ابي هاشم في التفرقة بين الامرين

وكيف يجوز صحة ما قال وهو مؤدى الى احد الصدين يتعلق بالاجور
 ان يتعلق بالاجور ان يتعلق به ضد الاخر وفي هذا نقض لاصول المتقدم
 وقد علمنا ان قدر عضو من اعضاء الحي لو كان سمنيا في بدنه لجاز ان يلتزم
 بقطعة وتفرقة على سبيل التنازل بالحرب بحك بدنه فلا فرق بين كون ذلك
 عضوا وبين كونه زائدا في البدن والذي يولد الالام على الحقيقة هو التفرق
 بشرط اشفاء صحة الحي بين ذلك ان الالام يزيد وينقص زيادة ونقصا
 ما ذكرناه ولا يجوز ان يكون لاعتقاد هو المولد له لانه لا يزيد زيادة ولا
 ان الاعتماد الكثير قد يتزايد في الموضع الصلب فلا يحصل الالام على حدة
 في الموضع اليه حوم مع احتمال المحل له فان قيل ان الاعتماد هو المولد له
 على حد حصوله في وفسر ذلك بانه يولد ما يولد جازع انفاع الالام
 وعند ابي هاشم ان الالام لا يجرى زيادة زيادة اسبابه اذا كان ما يتقضى
 من الصحة قد راسنا ويا وليستدل على ذلك فان القوى اذا عرفت في غيره
 سبلة وجد من الم غرزة مثل ما يوجد عند غرزة الضعيف فان تفاضلا
 في فعل السبب العلة التي اشونا اليها والتمريض لهذا القول ان يكون الالام
 متولدا عن بعض هذه الاسباب دون بعض وقد ابي ذلك قوم من اصحابنا
 لا يجوز ان يتزايد الاسباب ولا يتزايد المسببات لان في ذلك نقضا لاصول
 والسبب من حقه ان يولد مع ارتفاع المانع فكيف يولد احد السببين دون
 الآخر واشفاء الصحة الذي هو الشرط في التوليد حاصل ولا اختصاص له
 باحد السببين دون الآخر وفي هذه المسألة نظر ليس هذا موضع بصيرة والتوفيق فيه

ليس بضروري من الأصول واللام من فعلنا لا يقع الاستولد او جري هذه
 القضية مجرى التاليف ويقع منفعة الله مبتداً ومتولداً او يصح ان فعل
 تعالى الاله ابتداء من غرضه وان الاله لا يحتاج في وجوده الى الوهي ولا
 احتاج احداً فيه الى الوهي لاننا لا نفعله الاستولد او الوهي هو السبب المتولد
 واستدل ابو هاشم على انه لا يحتاج الى الوهي بان الاله تعظم وتكبر عند
 الصداق والنفرت من غرضه يقولون بان الاله لا يرجع حكمه الى غيره وكل
 ما هذه صفته من المعاني لا يحتاج الى غير المحل كالحرارة وما اشبهها ولم
 لا يصح وجوده الا في محل يدل على ذلك انا قد بينا ان صفة جنسها
 يتميز ان احداً يدركه محل الحيوة فيه فلو وجد في محل خرج عما به يتميز
 ولا لا موجب للحق سالا وما لا موجب للحق حالاً لا يجوز وجوده الا في
 وكان ابو هاشم في قوله القديم يتبع من وجود الاله في الجاد ثم جرد في
 الحادث ان يوجد في كل محل وان يكن فيه حيوة ودليل هذا القول انه
 لا حكم يرجع للاله الى حله ولا حتى يجري مجرى الحرارة والحرارة في جوارحه
 في كل محل وان فقدت الحيوة منه الا ان الجاد لو وجد في حيز لا يفتقر
 جازية تسمية وهو في الجاد بانه الم لان هذا الاسم يفتقر بانه بالحيوة يدرك
 مع تقارده عنه لا يحسن منه نعم ان يوجد الاله في الجاد لكونه عبداً لان الجاد
 لا يدركه ولا غيره من الاحياء ومن شأن الاسم ان لا يبقى بدلالة اشقائه
 عن المحل مع احتمال له من غير صند فلو كان باقياً لوجب ان لا يتبقى الا بصد
 ولو بقى الاله لا دركناه كما ذكره في الابتداء وقد علمنا ان بعد النيام الجرح

لا نجد لما من ضار طبعنا فلو كان الاله باقياً لا دركناه وبالمناجاة لا يجوز
 القول بان الاله انما استنى بعد ان ذم بالجرح لان المحل خرج من احتمال
 ذلك ان المحل يحتمل الاله مع الله والالتيام ولا يحتاج الاله الى الوهي
 على ما قد بيناه وانما احتاج احداً الى الوهي ليكون سبباً في فعل الاله وبعد
 وجود الاله متولداً ايجل اذا كان في جنسه باقياً الا يتبقى بوجود الصفة
 اذا كان الاله غير باق واستمر الاله بالجرح فيمكن ان يقال سبب هذا الاستمرار
 ان التفرق المتقدم يولد وان كان باقياً كما يقال في مثل ذلك في الاله
 اللازم فلا يتسع ايضا بتجدد اشياء الصفة بتجدد افتراقات حادثات بتجدد
 معها الاله ولا يتسع ايضا ان يقال الله تعالى يبتدئ فعل الاله في هذا
 الجرح وان لم يتجدد اسبابه ونظير ذلك ما قالوه في الاله للرايد عن
 العزب وانه من فعل الله تعالى بالعادة لان جملة العزب لا يجوز ان يبلغ
 التفرق والتقصيع اكثر مما يبلغه عز لا برة من الحديد وقد علمنا ان التام
 بالجملة من العزب او الزبور يريد اصنافاً متماثلة على التام بغزو الاله
 قد علمنا ان الزايد من فعله نعم **فصل** في ذكر الوجوه التي يحسن عليها
 الاله او يفتقر الاله بحسن تولى خلاص كونه ظالماً وعبثاً ومفسدة لانه لا يقع الا
 من احد هذه الوجوه واذا عرفت من كل واحد من هذه الوجوه وجبته
 وسندل على ذلك فيما يأتي بعد هذا او يفتقر الاله لانه ظلم ولا يفتقر لانه
 وحده الظلم هو الضرر الذي لا تقع فيه توفيق عليه ولا دفع ضرره هو اعظم منه وليس
 بمحقق والظن في هذه الوجوه الثلاثة يقوم مقام العلم ويجب ان يراعى في هذا

الحديث يقال ولم يكن على سبيل المداغة لان من دفع فيه وما فيه فوقع
من جهة ضرره ما قصد به بل قصد الى المداغة فقط لا يستحق المولى عوضا و
لا يكون به ظالما له وهذا وجه مبين من الوجه فكيف يجوز ان يقال ولا
يمكن ان يدعى حول هذا الوجه في جملة الاستحقاق لان مقصد الى الم
غير على سبيل الظلم ولم يقع منه الا لم يستحق بذلك منه الما واللام على
سبيل العقاب لا يستحقها ^{بعضها} على بعض ولو كان ذلك مستحقا لم يكن الدفع
المانع ان يقصد به ويعتد به كما يجب في كل ضرر مستحق وقد علمنا انه لا يجب
منه الاعتدال له ولان الضرر المستحق ايضا لا بد ان يكون مقرا بالاستحقاق
والانه هذه الجملة تبين بمرور هذا الوجه الذي ذكرناه من باقي الوجه
ووجدت لبعض المحصلين كلاما في وجه ضرر الواقع على سبيل المداغة
وهو انه قال وجه حنه ان الله تعالى اوجب في عقولنا دفع من يقصد الى
قتلنا وان ادى ذلك الى وقوع ضرره فقد تكفلا بالعوض المدفوع اذا
استضر بذلك الدفع كما انه لما اباحنا ذبح الهائم كان متكفلا بعوض
ذبحه اقل ولا يجوز ان يؤثر في سقوط العوض عنه تعالى كونه المدفوع ظالما
لان اهل الصوول اذا سال واراد قتل احدا فقتله وادفع له فقتله
على الله سبحانه وتعالى من حيث اباح دفعه وان كان جانيا بما اقدم عليه
ولو كان هذا الكلام صحيحا وليس يصح لما اجمع في هذا الضرر اذا كان ظالما
ان يقال ولم يقع على سبيل المداغة لان المداغة على هذا الشرح قد
في الضرر اذا كان ظالما ان يقال ولم الضرر فيها النفع الذي ضمنه الله

وهذا يخرج غير صحيح لانه قد يعلم حسن المداغة وان وقع بها ضرر فمقتضى
من لا يعرف الله تعالى ولا يعلم انه قد تضمن عوض ذلك من اجل حنه في قتلنا
فلو كان وجه الحسن ما ظنه هذا المستدل لكان من لا يعرف الله تعالى
على الضرر الواقع من غير قصد في حال المداغة لانه جاهل بوجه الحسن ومعلوم
استدلال العقلاء في العلم بحسن هذا الضرر وسقوط الذم به وعلم ان وجه
غير ما حكمنا به عن ذكرنا وقد تقدم في اول الكلام في العدد من هذا الكتاب
الدلالة على ان يجب لكونه ظلما وحدا لبعث ما لا فرض فيه وانما يكون الامر
عينا اذا فعل النفع يمكن الوصول اليه من دون ذلك الامر ولم يكن لغيره
زايد فاما الدلالة على ان الامر يجب لانه عيب فلا شبهة فيها لان يقع من
ان يواطى فيه ويراميه على ان يضربه بعوض يدفعه اليه يرتضى مثله في حال
ذلك الضرر لانه بالعوض قد خرج من ان يكون ظلما فلم يقع الا لا عيب
لا فرض فيه ولا شبهة في ان المصدرة وهو وجه القبح فتمت في فعل
لا محالة قبحه وليس لاحد مع تسليم المثال الذي ذكرناه ان يجعل في وجه
القبح في ضرب من لا عرض في ضربه الا ايضا لالعوض اليه تفويت الشكر لان
بإدخال هذا العوض فلا جرم نفسه الشكر الذي كان يستحقه لو اوصل
هذا النفع الى هذا المضروب من غير ضرب وذلك ان تفويت المنفعة بالشكر
انما يقع اذا كان الشكر حاصلا او في حكم الحاصل بوقوع فاما وليس كذلك
ولا في حكم الحاصل فليس يقع تفوته لان ذلك لو وقع لقع ان لا ينقص من
لانه تفويت بالامتناع من الفضل فصح وثواب كان يستحقه بالفضل

ولو جب قبح ترك النوافل لهذه العلة وكان يجب ان يترك التجارة المطعون
 فيها الربح والسرور والوصول الى المال لانه يترك التجارة يفوت ذلك مستحقا
 بهذه الجملة ان وجه القبح انما هو كونه عبثا ولا يجوز ان يقبح الالام لاني لم
 على ما يحكى عن الشبهة لانا قد علمنا حسن كثير من الالام ضرورة كالالام في تناول
 الادوية الكريهة والنظر الى الشاق والهرب من السبع والمشي على الثلج على
 ما سياتي شرحه فان عن القوم بالقبح تقار الطبع خالفوا في عبارة لانا انما
 نريد بالقبح ما يقتضى ذم فاعله وان جعلوا القبح الذي بعينه باعنا لقاد
 الطبع فقد شربنا الى ما يفسده ولا يجوز ان يقبح الالام من حيث كان ضررا
 على ما يحكى عن ابي هاشم لان الشبهة وان اعترضت في ان الالام بالنفع الذي
 ودفع الضرر الذي لا يد عليه يخرج من ان يكون ضررا فليس يشبهه انه بالاشفاق
 لا يخرج من كونه ضررا وان العقاب بضرر الاحالة وان كان مستحقا وما يحكى
 عن ابي هاشم من ان العاصي بما نتجته من لذة المعصية قد اخرج العقاب من كونه
 ضررا وجري مجرى النفع الموفق لان ذلك باطل من حيث ان العقاب قد يستحق
 على المذلة فيه بل فيه مشقة لجادة الاضام وغيرها على ان لذة المعاصي
 بسيرة بالاضافة الى ضرر العقاب فكيف يخرج من كونه ضررا ويجري في ذلك
 مجرى النفع الرايد وكما بعد قول ابي هاشم ان العقاب ليس بضرر بعد ايضا في
 من قال من اصحابه ان كون الالام ضررا ثابت مع النفع الموفق عليه ودفع الضرر
 العظيم به لان هذا يصحح بان تسميته بانه ضررا تابع لتسميته بالالام ومعلوم خلافه
 لان من بلغ ثوابا وى درهما بدنيا لو كان الضرب تقوية شفاعا بالثواب



بنیاد محقق طباطبائی

حاصلها لو جب ان يسمى مضر بنفسه وكذلك من خلص غرقا من اللجة بان
 يجدر من بعض جلد له لو كان ما فعله به ولا لم ضررا لو جب ان يسمى مضر به
 ومعلوم خلافه ولا قرب خلافا ان يقال في هذا الموضع ان النفع المراد
 في الالام ودفع الضرر العظيم يخرج الالام من ان يسمى ضارا لانه لا يفعل
 الالام بغير عرض رايد وانما يسمى بذلك لاجل العقاب وعلى مذهب ابي هاشم
 كان يجب ان يسمى بذلك البته ويجب على هذه الطريقة ان يكون في النفع
 وان لم يحصل للطنون مجرى مجرى النفع في اخراج الالام من ان يكون ضررا
 لانهم لا يسمون من ظن ان النفع العظيم في بعض الافعال كالقتال وطلب
 العلوه مضر بنفسه اذا تكلف ذلك كما لا يسمونه مضر بنفسه فيما فيه نفع
 حاصل واقاموا الظن مقام العلم في اخراج الالام من ان يكون ضررا كما
 مقامه في جنس محل الالام **فصل** في الدلالة على ان الالام يحصل بما معلوما
 او مظنونا الذي يدل على ذلك انه يحصل من احدنا ان يخرج الثوب او الدار
 على سبيل البيع بقرن حاضر مقبوض اذا علم او ظن ان اشغافه بالقرن اشغافه
 بالخروج فزيد. وانما حسن منه تقوية نفس لا شغاف بملكه لاجل النفع الذي
 يجمله ولا شبهة على العقلاء في ذلك وقد امتنع قوم من ان يقولوا ان وجه
 حسن تحمل الصر هذا العلم بالنفع وما وجه حسن النفع دون العلم به وجوه
 مجرى كون الجسم متحركا في ان علة الحركة دون العلم بها وليس بعد عندنا ان
 يكون وجه الحسن هو العلم بالنفع بدلالة ان النفع لو حصل في هذا الموضع ولم
 يحصل العلم ولا الظن لما حسن تحمل الضرر ومتى كان عالما بالنفع حسن تحمل الضرر

ضررا او
من كونه

بين ذلك وبين المحرك واضح لان الجسم مجلول الحركة فيه عت كونه متحركا على
 عالما كذلك اولم يعلمه وبحصول النفع في الالم لا يكون حنا حتى يعلم
 من يتحمل فان قيل هذا يقتضي حسن الظلم وخروجه كونه ظلما باضاف
 الله تعالى من الظالم بما ينقله من المنافع الى المظلوم قلنا من حق الضر اذا
 حسن لاجل النفع بالاستشفاع بل انما فعل ذلك به لنفقه بنفسه بذلك
 قد اوجب عن هذا السؤال بان من حق النفع الذي يحسن الضر له ان يكون
 زايد على ذلك الضرر المحتمل وموفيا عليه ولا يجوز ان يكون مساويا له
 وليس كذلك النفع على سبيل الاستضاف لان المساواة فيه كافية
 فان قيل لو حسن ما ان يضربا بقنا للنفع لحسن ان يفعل ذلك لغيره من
 العقلاء من غير اعتبار لرضاه وكما يحسن ذلك فيما يفعل من الالم لدفع
 الضرر قلنا متى بلغ النفع المقابل للالم قدرا عظيما تروا الشبه العقلاء
 في حسن تحمل الضرر بمثله جاز ان يفعله بالعاقلة من غير اعتبار لرضاه وانما
 يعتبر برضاه العاقل بحيث يجوز دخوله البشعة فيما يقابل الالم من النفع
 ويختلف احوالهم في تحمل ذلك وانما حكمنا به هذه الجملة لان النفع اذا
 بلغ الغاية في الزيادة على الالم فلا بد من اختيار العاقل لتحمله والالم ليس
 عاقلا الا ترى ان من يدل له على تحريك اصابعه القنا يدبره لذهب
 لا بد من ان يختار تحريكها هذا النفع العظيم وانه متى لم يختار ذلك دل على
 نفسه ولحق بما يؤلى عليه ولا يعتبر برضاه فلهذا حسن منه تعالى ان يؤلم
 العقلاء من غير اعتبار برضاهم لانه تعالى يعوضهم من النفع بما لا بد اذا كانوا

من ان يختاروه والاخر جوا من ان يكونوا عقلاء فاما فعل الالم لدفع
 الضرر فهذا حكمه ايضا في انه يحسن ان يفعله العاقل اذا رالت البشعة
 في امره من غير اعتبار لرضاه ومع استنباط ذلك لا نفعله بغير ما من العقلاء
 الا برضاه وان فعلنا به بافسنا ومن تلى عليه ونذكره من الاولاد ما
 اجتهدنا فاما الذي يدل على الالم بحسن لنفع وظنون فما لا يشبهه لغيره
 لانه كما يحسن من احدانا اخراج العلق النفس مريده بتمن يجعل كذلك
 بحسن التمس الموصل وانما حسن في الوجه الثاني لظن النفع بالحصوله و
 كذلك يحسن طلب الامراج بالاسفار البعيدة والمساق الشديدة و
 نفوسنا في طلب العلوم والاداب وكل ذلك انما يحسن للظن النفع بدلالة
 انه يحسن عند حصوله من غير ترفيع معنى سواء **باب في الكرامة**
 على ان الالم بحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون الذي يدل على ذلك
 حسن العدد على الشوك مر بها من السبع وما اشبهه من المضار وشرب الادوية
 الكريمة للتخلص من العلل وقطع الاعضاء لسلامة النفس وامثلة هذا
 اكثر من ان يحصى وانما يحسن في ذلك لظن ان دفع الضرر فليس كما يعلم
 في بعض المواضع ان الضرر يندفع قطعا لكننا اذا علمنا حسن تحمل الضرر لظن
 اندفاع الضرر به فلو علمنا اندفاعه به كان اولى بحسن واقوى وما قيل
 في بعض المواضع مثالا في دفع الضرر المعلوم من الحرب والسبع او النار بعد
 قربها من الهارب ودفع الجوع والعطش بالاكل والشرب وان ذلك له
 معلوم اندفاعه والتوبة وانه معلوم زوال استحقاق العقاب لمن يشي

يعتقد لانه لا علم للمها رب من السبع والنار بان هربه يخيه وانما الله
في ذلك قوي لانه يجوز لا يخيه الهرب من المعصية وكذلك الجوع والعطش
ليس يقطع على اندفاعهما لاحالة بالاكل والشرب فاما التوبة فلا يجوز
ان يكون جهة وجوبها اندفاع الضرر بها وانما يجب فعلها لوجوبها فيها
ولو قصد بالتوبة روال الضرر عنه وفعلها لذلك لما استحق بها ثوابا ولا
وكانت مقبولة فروال العار باج وليس اجل وليس لاحد ان يحل له
ههنا انما هو للنفع وهو الرزق والضرر لان هذا الرزق لا يجوز
وهو نفع لاحالة وذلك انه لو حسن للنفع الذي هو الرزق لا لغيره
لما وجب لان تحمل الضرر للنفع لا يجب انما يحسن وقد علمنا ان تحمل الضرر
لدفع المضار والغلبة متى لم يبلغ حد الاجزاء فلا بد من وجوبه فعلم انه
لم يحسن للنفع وقد قيل في هذا لو كان الامر على ما ذكر لوجب فهو عرض
غير لذلك ان يكون محسنا لانه عرض له لما فيه نفع اعظم من الضرر الذي
تحمله ومعلوم ومعلوم خلاف ذلك فصل في ان الضرر قد يحسن لكونه
مستحقا وهل يقوم الظن فيه مقام العلم المعتقد في الدلالة على ذلك هو
حسن ذم المتي وان غم ذلك الذم والمدة واستغربه ومعلوم حسن ذلك
مع تفرقه من النفع ودفع الضرر فلا وجه لحسن الاستحقاق وليس احد
ان يحل الاصل في هذا الباب حسن المطالبة لقضاء الدين وان افر
ذلك بالمطالب وغم والمرد ذلك ان المطالبة بالدين انما يحسن وانما
لنفع المقدم بالدين وانما يجري مجرى تحمل الاجرة على العمل المشاؤون

ما يحسن من المضار للاستحقاق ان لا يحسن فعل الانسان له بنفسه وقد حكم
قضاء الدين ابتداء لم هو عليه وتحمل المستحق في قضائه فعلم ان وجهه
في الاستحقاق ويمكن ايضا ان يقال من شأن الضرر اذا كان كونه مستحقا
وجه حسنه ان يقارنه الاستحقاق فلاها ندم معلوم ان المطالبة بالدين
لا يجوز مقارنه الاستحقاق لما فان قيل اذا علم انما يحسن الضرر لكونه مستحقا
ولا بد كونه مستحقا ان يحسن فعله فكذلك فلم يحسن فعله لانه يحسن فعله قلنا اذا
اردنا التحقيق قلنا انما حسن الذم العاصي وعقابه لوقوع النفع منه لان النفع
هو كالتب في حسن الذم ومعلوم تميز العاقل من العالة على هذا التفسير وانما
يجوز الشيوخ بان قالوا يحسن لكونه مستحقا وادوا سبب الاستحقاق فلما قيام
الظن في الاستحقاق مقام العلم فقد كان ابو هاشم يرضى على ذلك ويصرح به
يسدل عليه بحسن ذم من علمنا منه فعل النفع ثم غاب عنا لولا يجوز فيه توبة
وسقوط توبته عقابه وذنم ويحسن مع هذا ان تدم لظن الاستحقاق وكان
قولا لولا ان الامر على هذا لما حسن من احد ذم بشئ ولا فاعل النفع لانه يجوز
في كل عاص ان يكون الله قد غفر له واسقط عقابه وكان يقول في الشكر و
المدح انما يحسنان مع ظن الاستحقاق مثل ذلك وكان ذلك يقول لا يجوز ان
يكون وجه حسن ما ذكرناه لنفع ما يرجع لال لذنم لانه لا يحسن الاضرار بالغير لما
يعود اليه من المنافع ولا يجوز ان يكون ذلك لنفع يعود على المذموم من
ان تداع عن النفع وانما جاز لان الاضرار حاصل والنفع فيه معلوم وكان يقول
مع من ذلك ويقول ان الضرر لا يجوز ان يحسن لظن الاستحقاق وانما يحسن العلم

الاطلاق ووجه من هذا الذم وان كان شرطاً المصلحة والردع والنجرة
وفي هذا الموضع نظر وليس هذا مكان يقتضيه في فصل في الوجوه
التي يفعل تعالى الالم لها الصحيح من المذهب ان الله تعالى لا يفعل الالم لدفع
الضرر بها واه الظن وانما يفعلها اما للنفع او لاستحقاق فاما الظن
فلا شبهة فيه تعالى الامن لا يحيط عليه الظنون لكونه عالماً بنفسه واما
الوجه في انه تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر وان جاز ذلك فينا فهو
من الحسن ما يدفع به الضرر من المضار في الشاهد ان يكون الدافع لها
لا يتمكن فعلها الا بما فعله من الضرر ومن شرطه ايضا ان يكون الضرر المدفوع
من غير الدافع وقد علمنا انه لا شيء من المضار التي يفعلها الله تعالى او يفعلها
الا وهو تعالى قادر على دفعه من غير فعل شيء من المضرات وهذا وجه يقتضي
فتح فعله تعالى الضرر ليدفع به ضرراً من فعله او فعل عباده للشر لا لغيره الذي
ان يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع يقتضي فتح دفعه الغير الضرر من جهة
ضرره فان قيل كيف يدعون ان دفع الضرر بالضرر لا يحسن في الشاهد الا
يكون ذلك الضرر مما لا يدفع الا بالضرر وقد مضى في كلام الشيوخ ان يمكن
تخليص العرق من اللجدة من كسريه متى خلت منه كسريه لا يتحقق عليه عونا و
انما يكون عبثاً وفتح في هذا الوجه لا لانه ظلم قلنا الصحيح على ذلك وان
من كسريه العرق حتى يحصل له وهو ممكن من التخليص من غير ايلام له لا يتحقق
لانه قد اضر به ضرراً لا يبدى في مقابلة من دفع او ما جرى مجراه وليس يجوز
ان يكون له في مقابلة تخليصه لان التخليص انما يكون في مقابلة الالم

اذا لم يكن من دون الالم وكسريه في هذا الموضع كانه مستبد ليس في
مقابله شيء وبعد فقد تفرد في الاصول ان بين الالم اذا فعل ^{النفع}
وبينه اذا فعل لدفع الضرر فوقي في الشرط الذي يحسن كل واحد له فلو
كان كسريه العرق مع امكان تخليصه بغير الالم يخرج من كونه ظماً بذلك وانما
يقع للعبث وقد الغرض جرى في ذلك مجرى النفع لان من الالم لنفع يصح ان
يوصله اليه من غير خرج من كونه ظماً بذلك وانما يكون عبثاً فقد تباين
الموضعان على هذا او بينهما في الاصول فرق قد صرح القوم كلهم به فان قيل
جوزوا ان يفعل الله ما يريد لدفع ضرر ينزل به من عمره على سبيل الظلم
من حيث انه تعالى علم ان زيداً يفعل بغير ذلك للضرر لا محالة متى لم يؤلم الله
تعالى زيداً فان الله اختار عمره الامتناع من ظلم زيد قلنا وجه حسن هذا
الالم ووجوبه في هذا الموضع هو كونه اظماً لا لدفع الضرر والالطية ^{الكلفة} لوجبه
لانه من جملة التاكين الا ان المقابلة بين الالمين الدافع والمدفع ههنا
غير معتبرة لانه يجب ايلامه بالكسر من الالم اذا علم ان ذلك الحظ في ارتفاع
وقوع ظلم لبيد ولا يجوز ان يدفع الضرر بالضرر العظيم فعلم ان الالم ههنا
انما وجب للطف والمصلحة لا لدفع الضرر لا ترى انه يجب هذا الالم
وان كان لطفاً في ارتفاع ظلم يقع بغير المؤلم ويجب ان كان لا يختار عند
الفتح وان لم يكن ذلك الفتح ظماً ولا ضرراً فعلم ان وجه حسن غير دفع الضرر
به فان قيل لا يجاز منه ان يؤلم احداً على سبيل الضرر الذي هو العقاب
كانه يعلم انه ان الله امتنع من فعل شيء لو فعله استحق به العقاب ولا يتحقق

اللام عوضا لان ازالة العقاب وهو من اعظم المضار قلنا
قد بينا ان الشرط في جبر فعل الضر لدفع ضرره ان يكون المدفع من
فعل غير الدافع ولا يجوز ان يكون اللام الدافع هو اللام المدفع من جهة
فاعل واحد والذي يدل على صحة ما ذكرناه من الشرط ان كل ضرر في
الشاهد حسن فعله لدفع ضرره لا بد من كونه بهذه الصفة وانتهى كانه من
فاعل واحد بطلت جهة الحسن بلا شبهة وهذا يوجب قبح فعله ^{لنفع} ^{بغير} الضر
به ضررا من فعله ذلك ايضا ما تقدم ذكره ان الشرط في حسن دفع الضر
بضر ان يكون مما لا يندفع الا به ومعلوم انه يقدر على دفع العقاب ^{بغير} حسن
ذلك منه من غير فعل هذا الضر وايضا فهذا الضر اذا كان لطفا في اللام
من قبح فهو واجب كونه لطف وجهه وجوبه كونه لطف الا اندفاع الضر
به سبب ذلك انه يجب فعله لا يستحق تركه عمدا ضررا من اللواقل والمبدئيات
فان الامتناع من القبح وفعل الواجب يقضي استحقاق الثواب فليس بان
يقال ان اللام الذي هو لطف في فعل الواجب والامتناع من القبح ^{حسن} ^{انما}
التخلص به من العقاب دون ان يقال ان جهة حصول الثواب ^{لنفع}
الغظيم به وليس لاحد ان يقول فجوزوا ان يكون اللام الذي هو اللطف
في فعل واجب وامتناع من قبح يحسن لاجل الثواب من غير عوض في مقابلته
وذلك ان الثواب في مقابلته فعل الطاعة والبرام المشقة بها وليس يجوز
ان يكون الثواب في مقابلته هذا اللام فلا بد من مقابلته من عوض ^{فلا}
كان ظلما وبعد فمن شرط حسن ما يفعل بعينه من اللام لدفع المضار ان

من يدفع عنه لا يتمكن هو من ازالة ذلك عن نفسه وما قيل في ذلك
من حق ما فعله بغيره من الضر لدفع ما هو اعظم منه من المضرة وان كان
من فعلنا ذلك ملجأ الى فعل مثل متى علم على هذا الوجه وقد علمنا ان
العبد لا يكون ملجأ الى ازالة العقاب عن نفسه في وقت من الاوقات
ولا بفعل من الاعمال والذي اطلقنا في صدر هذا الباب من لفظ
يفعل اللام للنفع الذي هو العوض فيه ضرب من العجز والصحيح انه ^{فعل} ^{انما}
اللام في دار الدنيا في البالغين وغيرهم من الاطفال والبهائم ^{عبد}
وان كان لا بد من عوض لان اللام يخرج باعتبار من ان يكون عبثا وبالغ
من ان يكون ظلما وقد مضى في كلام ابى هاشم انه يفعل اللام للامر جميعا
للعوض والاعتبار والاولى ما ذكرناه لانه قد لا بد من ان يقصد
بفعل الواجب الذي له وجب دون غيره واللام اذا كان لطفا
في التكليف فالتكليف يوجب له مصلحة فمنه فينبغي ان يقصد ^{ففعله}
هذا الوجه الذي له وجب دون غيره وانما العوض من تابع لانه ^{ففعله}
لكن يخرج هذا اللام من ان يكون ظلما والا فالعوض هو ما يرجع ^{ففعله}
من كونه مصلحة منه وكان ابو علي يحذر ان يفعل الله بعد اللام للعوض من
دون اعتبار وقد بينا ان العوض مما يحسن الامر ابتداء بسببه لانه مما لا يخفى
بصفة لا يجوز الابتداء بمثلها كما بقوله في الثواب فاذا احسن منه فمر ان
يتبدى بمثل العوض لم يحذر ان يولم له لان ذلك عبث وقد مضى ان
ذلك يجري مجرى بذل النفع ان يتحمل الضر ويرضى بتجمله لاجل المنفعة

المبدولة في انه قيل لاجل كونه عبثا وما جرى مجرى ذلك من استبعاد
 من يفعل الماء من نفس الى اخره لا غرض اكثر من ايقاظ الاجرة اليه
 وليس لشد ان يدعى ان العوض على الام يقارنه التعظيم والتجليل كالنور
 وذلك ان الثواب انما قارنه ذلك لانه يستحق على الطاعة على الوجه الذي
 يستحق لانه عليه المدح والتعظيم والام ليس مما يستحق به المدح لانه يستحق
 على سبيل البدل والتمش وليس في شيء من ذلك تعظيم واعتذار الى على ذلك
 ان العوض له صفة بين بهما من التفضل وهي كونه مستحقا ليس بعدل صحيح
 وذلك ان المستحق عن نفسه انما يكون انما يكون له مرتبة على التفضل
 في الشاهد لانه الذي تلحق التفضل عليه اولان المتفضل به من نفسه
 او تلحق فيه بعض الغضاضة والخطا الرتبة ولهذا يختلف الحال بحسب
 جلالة المتفضل عظم وقدرة وعكس ذلك وكل هذا غير حاصل فيما يتعلق
 به القديم تعالى على عباده لروا كل ما بينا انه يصرف عن التفضل ^{قدرة}
 من تفضله لان نعمته على العبد في نفسه وما له بجميع حواله منه فلا
 مرتبة للاستحقاق على المتفضل فيه فان قيل فما قولكم في الم ساواه ما ليس
 بالمرتبة لطفها ومصلحة التوجيؤ ان يفعل نعم ما ليس بالمرتبة لطفها
 ومصلحة ام تقولون انه خير بين الام وما ليس بالمرتبة لطفها انه خير
 لان كل واحد منهما يقوم مقام الاخر في الغرض المقصود والام وان كان
 فيه مضرة فبالاعراض العظيمة التي توصل الى الموت يخرج من ان يكون
 الى ان يكون نفعا واحدا فاجري مجرى فعلين لا ضرر في كل واحد منهما لا

الام قد خرج من كونه ضررا بالنفع العظيم الرايد وتثبت بهذه الجملة هو
 التعريف بها وليس لحد ان يدعى ان فعل الام للمصلحة وهناك ما يقوم
 فيها عبث وذلك ان العبث ما لا غرض فيه وليس يدخل الفعل الذي لا غرض
 صحيح في ان يكون عبثا ومعلوم خلاف ولا يشبه ما قلناه فبحر اختيار احد
 لان يوم نفسه يبلغ غرضه يجوز ان يبلغه من غير الام لان احدا ما يلجأ الى ان
 بضر نفسه ضررا يتمكن من الوصول الى الغرض فيه بغيره وما ليس بالمرتبة ولا يكون
 كانه ام نفسه الما ليس في مقابلة نفع وما جرى مجراه وقد بينا ان القديم
 بما يوصله الى الموت من الاعراض العظيمة يخرج المة من ان يكون نفعا واحدا
 في الرد على البكره انما اتى هؤلاء الهوم في فهم ما هو معلوم
 من تالم الاطفال والبهائم وما جرى مجراهم لا يحقون الام فبقوا كهم
 متايلين وقد دللنا على ان الام حسن لغيره لا يستحق كما يحسن له فبطل اصل
 هذا المذهب وما يدل على بطلان مذهبهم الا علم ضرورة بالمتا في حال
 الطفولية وقيل البلوغ بالامراض وضرب الام ولا يدخل عليه في ذلك
 شبهة ومن دفع ذلك فمن مكارمة فان قالوا اخر لا ندفع تالم الطفل ^{بفعله}
 فيه غير الله ثم من الام وانما شكر ان يوليه الله نعمته في حال الطفولية قلنا
 المعروف من مذهبكم ان الطفل وما جرى مجراه من البهائم لا يصح ان تالم الام
 يرجع الى فقد كمال العقل واذا ارضيت بهذا الفرق فهو باطل لا كما تذكر
 تالمنا في حال الطفولية بما يفعله غير الله ثم فينا كذلك نذكر اننا كنا متايلين
 بما يختص الله به من الامراض والاعراض الذي لا يقد ر عليها سواه فذكر احد

الامر من كنهه صاحب ويدل ايضا على ما ذكرناه من حراخا الامم على
 الاطفال والبهائم للنفع ودفع الضرر فلو كان ذلك قسحا لفقد الاستحقاق
 لكنا على ذلك مذمومين وقد علمنا ان من سقى ولده وهو طفل الادوية
 الكريهة وقطع منه اعضاء النفس دفعنا تلف نفسه محسن اليه ومصلح
 على فعله وعلى مذهب البكره يجب ان يكون ميسرا مذموما ومما يذم
 على ذلك اننا نجد الاطفال والبهائم يظهر منها عند قرب الميزان سها
 من البعد والهرب مثل ما يقع من العاقل فلو لا ان الطفل ياله بالامراض
 وما جرى مجراها لما بكى وجرع وقلق وظهر منه مثل ما يظهر من البالغ و
 لا فرق بين ما افعله نحن وما يفعله الله تعالى من الآلام لغيره واختلاف
 نفع او دفع ضرر انه فيج وقد ادعى الشيوخ ان اطفال معلوم ضرورة
 لتالم البالغين وايضا فلو كان الطفل لا يجوز ان يالم في حال الطفولة
 لما جازت عليه اللذة في هذه الحال ومعلوم جواز اللذة والآلام سلفا
 لان ما انتفى جواز احد الامرين ثابت في الاخر وبعد فان الطفل فيكون
 ويعطى له محالة ولحم والعطش المومشته ومما يدل ايضا على صحة تالم
 الطفل والبهيمة انها حيوان والنفاد والشموة مصحها الحيوة وفقد العقل
 والتميز لا مدخل له في الادراك وصحة التالم ولهذا ادرى الحق
 وتالم وكذلك النائم واذا كان المصطفى لتالم حاصل في الاطفال فمن
 مجرمهم وجب القطع على تجويزنا لهم ووقوع ذلك اذا ظهرت دلالة
 فان قيل السم تجوزون ان يدرك احدا كل شيء تالم به في بعض الاحوال اذا

كان نافرا عنه فيلتذ به حالة الاخرى اذا خلق الله سبحانه الشهوة له
 فعلى ابي وجماستعدتم ان يكون الاطفال والبهائم يلدون مما نحن
 به المون قلنا ما انكرنا ان يلدت حيما يالم اخر وان يتعلق الشهوة بما يتعلق
 به النفار وانما انكرنا ان يكون الاطفال غير متالمين بالنيران والامراض
 وما جرى مجراها لما يظهر منهم من الامور الدالة على التالم والتوجع وان
 شككنا ما ذكرناه من تالم الاطفال فهلا شككنا في تالم البالغين وان
 وجدناهم يهربون من حرارة النار ويضعون اعظم الضجيج من النقرس
 الصداع والاجورنا ان يكونوا كذلك مشبهين وبه ملتذين على اية يلزم
 من قول ان الطفل ومن جرى مجراه في فقد العقل لا يالم بما يفعل به الامراض
 الا يتبع منا حرق الاطفال والبهائم بالنار وقطع اعضاءهم ولا يذم
 على ذلك لانهم اما ان يكونوا فقد العقل غير متالمين بذلك ولا مشبهين
 له ويكون له مشبهين فيكون بذلك الهم محيين وهذا المذهب اظهر فادا
 من ان يحتاج الى الاطالة في الرد على اصحاب القناخ اعلم ان
 بطلان هذا المذهب قد استعيد بما قدمناه ايضا لان اصحاب القناخ
 يذهبون الى ان الآلام لا الاستحقاق ولم يقدموا على دفع ايذاء الله تعالى
 الاطفال والبهائم فانما ادعوا انها استحققت هذه العقوبات لمعاصرتهم
 تعدت وتكليف سيق واذا كنا قد دللنا على ان الآلام لغير الاستحقاق
 فقد بطل اس هذا المذهب ومما يدل على بطلان قولهم ان من شأن الآلام
 اذا فعل على سبيل العقوبة والاستحقاق وان يقارنه الاستحقاق والآلام

المراة والدم وقد علمنا فعل ذلك لجمع في الاطفال والبهائم فعلنا
 ان الالام الواقعة غير مستحقة فان قيل انما لم يتجنوا دم الاطفال
 ولعنهم لانكم لا تعقدون ان ازال الالام بهم عقوبة ونحن نتجن
 بها دهم ولعنهم لا اعتقادنا ان فعلهم من الالام على سبيل الاستحباب
 قلنا في دم فحج البهائم والاطفال والاستحقاق فيها والفتنة والبراءة
 منها معلوم ضرورة من كل عاقل وعلى كل وجه وسبب والخصوص في هذا
 الباب كالعموم دليل اخر وما يدل على ما ذكرنا ان الالام الشاق والارض
 الشديدة والمصاب لموله ثل بالانبياء صه ومن علمنا طهاراتهم
 من الصالحين والرفاهة من حجب علينا مدحهم وتظيم فدل ذلك بطلان
 مذهب من يرى ان الالام لا يحسن الا للعقوبات وليس لهم ان يدعوا في
 صراهم واقفوا المعاصي قبل النبوة فوقوبوها في حال النبوة وذلك لان
 الادلة الصحيحة قد دلت على انه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الانبياء
 في حال النبوة ولا قبلها وسنشرح ذلك في الكلام في النبوات من هذا
 الكتاب باذن الله تعالى ومشيته على انهم لو كانوا واقفوا ذلك قبل النبوة
 لم تخل حالهم بعد النبوة من امرين اما ان يكونوا من تلك المعاصي مبشرين
 او عليها مصيرين فان كانوا منها فلا يحسن ايلامهم لا سيما عند مذهبنا
 ان الالام لا يحسن الاستحقاق وان كانوا مصيرين على المعاصي وجب ان يتحققوا
 منها الاستحقاق والاهانة والدم واللص في حال النبوة ويجوز ان ذلك
 بهم وما يطلع الى هذا الموضوع وما يطلع الى هذا الموضوع يحصل دليل اخر

وما يدل على بطلان قول الشايع ان الالام المفولة في الاطفال كانت
 على ذنوب سالفة فعلوها وهم كامل العقل وجب على كمال عقولهم في احوال
 هذه وان يذكر والاسماع التذكير الشديد تلك الاحوال التي عصى
 فيها وجبوا ما استحقوا به العقاب الذي تراه بهم وهم اطفال لانها
 لا يجوز ان ينسب مثل ذلك مع قوة التذكير وان ينسب بعضه فلا يجوز ان
 ينسب جميعه وان جاز ان ينسب بعض العقلاء لم ينسب ان ينسب جميع العقلاء
 ويجوز ذلك في بعده عن العقول كيجوز ان ينسب احدا ان كان اميرا
 في بعض البلدان عظيم المملكة كثير الرعية ودرزق الاموال والاوكاد
 ثم ينسب جميع ذلك حتى لا يذكر منها شيئا واعتراضهم هذا الدليل بان قد ينسب
 ما اصاب في حال الطفولية ليس بشي لاننا اوجبنا ان بد الاحوال
 التي كان فيها كامل العقل مكلفا ما موراسنها وحال الطفولية
 ذلك واعتراضهم بطول المدة ليس بشي ايضا لان طول المدة كقصها
 في هذا الباب بدلالة ما ذكرناه من المثال ولهذا نقول ان اهل الجنة
 لا بد الكمال غير صحيح لان احدا قد يذكر في يوم ما فعله باسمه وانخل
 بين الحالين يوم محرم في ازالة العقل مجرى الثواب وقد يذكر ايضا
 من الامور ما تخلل دون جنون او سكر او غناء وليس لهم ان يقولوا
 جودوا ان يكون المدة التي كلوا فيها من حال الطفولية فنبوا
 كانت سيرة جدا فلهذا نسبت وذلك ان الشبان لما يتوجه الى
 البيرة والحقيرة اذا كانت معتادة فاما اذا كانت غير معتادة فلا يحسن



بنياد محقق طباطبائي

ان يذكر والاحوال
 اكثرها واعند
 من روال

ان يبنى وان قل ما بها ولو ان رجلا لم يرفيلا قط ثم سافر الى بلد البشة
فراها في اقصر زمان لم يخون ينو ذلك حتى لا يذكر مع التذكرة لاجل قصر
زمانه وقد بينا ان هذا الواقع في واحد وجماعة لم يخران يتفق في جميع
العقلاء وان اتفق في وقت واحد لم يخران يتفق في كل وقت ذلك
اخر ويدل على ما ذكرناه ان من حق الام المفعول على وجه العقوبة
والاستحقاق ان لا يجب الرضا به والصبر عليه وبحسن من يفعل به
ان يهرب منه ويخدع وذلك كله بخلاف حكم الامراض التي يفعلها
الله تعالى لاننا مقبلون بالصبر عليها والرضا بها وان لا يخرج منها
ولا شكوها حكم الامراض التي لا نفاهم في حبسها فعلننا بما ذكرناه
بان الامراض ليست بعقوبات دليل اخر وما يد لا يضر على بطلان
قولهم انه قد يحسن من احدنا ان يولم نفسه وتبعها في طلب العاوم والآداب
والنجارة فلو كان الام لا يحسن العقوبة واستحقاقا لما حسننا ذلك لانه
لا يحسن من احدنا ان يباقي نفسه دليل اخر وما يد لا يضر على ذلك
حسرا لابتداء بالتكليف وهو شاق مولم ولا يمكن ان يقال ان وجبة
الاستحقاق لا نافذ فرضنا انه ابتداء التكليف فلا دتب قبله يستحق
عقوبة وهذه جملة كافية في الرد عليهم

اعلم ان العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وتجمل وصفها بان
نفع ليزه مما ليس ينفع من مضرة وغيرها ووصفها بان يستحق ليزه من
النفع المتفضل به ووصفها بالخلو من التعظيم والتجمل لئلا يتبين من الثواب

لان الثواب نفع مستحق لكن بقيارنه التعظيم والتجمل في العوض
التي يستحق بها على الله تعالى العوض اعلم ان كل امرئ يستحق الله تعالى
في عاقل مكلف ومن ليس كذلك من طفل وبهيمة ولا يكون واقعا عند
سبب في المعادة من فعل فان عوضه على الله تعالى يخرج العوض وان يكون
ظالما لكل امرئ فعل بامر الله تعالى او اباحته او الجائز اليه وليكن مستحقا
كاحد ودان عوضه عليه تعالى لانه على هذه الاحوال كلها جازح
فعله ولا يجوز ان يكون العوض عن الذبح للهيمة اذا كان بامر الله تعالى
على الذبح دونه لانه لو وجب على الذبح لم يخرج الذبح من ان يكون
قبيحا وظالما كذبحه للهيمة التي لم يحس الله تعالى ذبحها وفي علمنا بان الذبح
اذا كان بامر الله تعالى او اباحته فخرج من ان يكون ظلما ولا يخرج من فاعله
دلالة على انه تعالى بالامر والاباحة قد تضمن العوض فخرج الذبح
ان يكون ظلما وبعد فلو حصل الذبح للزوم عوضه للذبح لما حسن العوض
الذي ينصف الله تعالى به لا يريد على الضرر المفعول ولا يخرج به الفعل
ان يكون ظلما وما يفعله تعالى من الاعراض في مقابلة ما يفعله من الام او
بامره به لا بد ان يريد بزيادة عظمة يحسن لئلا الام ويخرج من ان يكون
ظلما على انه كان يحسن على هذا القول ان يحسن منا ان نبدي الذبح والمضاد
بان يتضمن العوض وقد علمنا قبح ذلك فان قيل الستم توجيرون العوض
والهوى على فاعل القتل دون الامر والموجب له فكيف قلتم فيما بامر الله تعالى
تعالى ان يوجب خلاف ذلك قلنا الفرق بين الامور ان امرة او اباحة

دليل على حصر الفعل ولا يكون ما يامر به من الضرر حراما الا بان يتخلل عوض
وليس كذلك من امرنا غيره بالقتل لان امره بذلك ليس بدلالة على
حصر الفعل وجوبه ولا يخرج بالامر من ان يكون قبيحا وظلما فيحتسب ان يكون
العوض على القابل دون الامر بخلاف ما قلناه فيما يامر به تعالى فان قيل
اذا كنتم توجبون فيما يفعله الله تعالى من الامم الاعتبار والعوض فذلك
يجب ان تقولوا فيما يامر به تعالى ولو كان في جميع ما يامر به ويحرم الام
اعتبارا ولطف كان اما واجبا او ندبا ولم يكن فيه مباح وقد علمنا
ان في دفع المباح فيه مصلحة لغيره لا في دفعه وعلم الله تعالى ان النجس يقع فقد
تمت المصلحة واذا علم انه لا يقع فعل ما يقوم مقام ذلك في المصلحة وايضا
فان المخرج للام من كونه عبثا الفائدة والمنفعة وقد يكون المنفعة دينية
ودينية الا ترى انه قد يحسن ما يلام غيرنا للمنافع الدينية مع فصل الاعراض
عن الام وليس ان يكون المخرج من النجس من ان يكون المخرج من النجس من ان يكون
عبثا لا سماع باكل المذبوح وليس يجب لفعل المصالح الدينية واذا كنا قد
بيننا ان الاباحة منه تعالى فيضمان تضمنه للعوض فالاجزاء اكد منها على الجاء
تعالى الى مضره فلا بد من تضمنه لعوضها ولهذا نقول من الجاء به بالبرهان
الى العد وعلى الشوك طلبا للسكن به ضمن العوض عن التام بالشوك وليس يلزم
على هذا ان يكون من شاهد سباعا فربما يشاء على الشوك يجب العوض
اليه على الله لان المعرفة بمضره السبع من فعله نعم وهي لمجة في الحقيقة
ان العوض هنا في الضرر الواقع في المشي على الشوك يلزم السبع دون غيره لانه هو

الملقى على الحقيقة بفعل سبب الحرب وهو الاقبال اليه والقتل ولا يقتل
ما يقدم ذلك من المقدمات الا ترى ان هذه المعرفة حاصلة لاحدنا
قبل هجوم السبع عليه ولا يكون ملجأ الى الحرب وانما يلجأ الى الحرب عند شئ
اليه واقباله عليه ولا شبهة في ان استخدام العبيد العوض فيه على الله
من حيث امر به واما جلال العقل لا يقتضيه وليس لاحد ان يقول اذا
كانت خدمة العبيد للمولى من جهة عبادة داته ويستحق عليها ثوابا فيكف جمع
على الفعل الثواب والعوض قلنا العبد انما يستحق الثواب بخدمة مولاه و
نصفه في طاعته لانه من تكليفه ومصلحته وليس يستحق بها عينه العوض ولما
يستحقه بما يفعله به المولى من الامم بمثل ان تتجمل فلا وما جرى مجرى
ذلك او يستحق العوض بما يناله من النعم بزياد تحريم في الاستخدام وصهر
قصره نفسه على خدمة مولاه فامتناع ركوب البهائم والحمل عليها في الناس
من يقول ان طريقه السمع ولو له لما حسن ولا شبهة في ان ما فعل فيسمع
فالعوض على الامر به والمجوع والاولى ان ركوب البهائم والحمل عليها طريق العقل
لانه يحسن من حجة العقل ان يتخلل احدنا بموتة البهيمة وفوتها وعينها
على عن طلب الوقت وتجعله ويركبه اركوب خفيفا لان اشقاعها بانما عليه
لها اكثر من ضرر كونه وقد بينا فيما تقدم ان الانسان ان يفعل من ثقل
من طفل وغيره ويدبره مثل ما يفعله بنفسه ويخارده لها ولا يفتقر
ذلك الى السمع في انه تعالى بالعقيل من المضار لم يستحق العوض
عليها وان العوض على من فعل الام دون من مكنته في علم الله بالعقيل

من المضار متضمن للانصاف فيما يقع منها على سبيل الظلم وليس يجب عليه
 بالتكليف تضمن العوض والذي يدل على ذلك انه لو تضمن العوض لاجل الجائر
 لوجب فيه دفع سيفه الى غيره لمجاهد به العدو وقتل به مومنا ان يلزمه
 بالتكليف عوض قتله لانه لو لا دفع السيف ما يمكن من ذلك وهذا يوجب
 ان يكون الحدادون ومبايعوا السيوف يتضمنون عو من الجنايات بهذه
 الآلات ومعلوم خلاف ذلك ويدل ايضا على ذلك انه لو تضمن العوض
 بالتكليف لوجب فيه غضب ثوبه من غيره لا يحسن ان يتزع عن يده ويرد عليه
 لانه تعالى يتضمنه العوض عليه فجعل ما دخل على المفضوب من الضرر بما
 تضمنه من العوض كأنه لم يدخل وكذلك يحسن ان يسترد الثوب من الغاصب
 وان دخل عليه بذلك غم وتلفه قيمته اذا استهلكه وكل ذلك كان
 لا يجب لو تضمن على العوض بالتكليف فان قيل اذا لم يجب عليه تعدد التكليف
 العوض فيجب ان يكون العوض على الظلم على العبد وقد علمنا ان الظالم
 قد يتلف من النفوس ويستهلك من الاموال ما لا يجوز ان يكون له
 اعراض باذنه فكيف يمكن الانصاف منه قلنا اما من تقدم من المتكلمين
 فانهم كانوا يقولون في هذا الموضع ان من مات ولا عوض له وعليه حق
 بفضل الله عليه فبما نفع ينقلها الى من ظلم واستحق العوض عليه وهذا ليس
 بصحيح لان الانصاف واجب المفضل للمفضل به الى ان يبلغه فكيف يجوز
 ان يتعلق الانصاف به وهو واجب له وقوعها من جوارحه في فعل وان
 يفعل والذي كان يقول ابو هاشم ان من علم الله انه يموت ولا عوض له

يحقه كما في ما عليه من الاعراض وان الله تعالى لم يفعه من الظلم اما نفسه
 او بعض الشواغل وكان يجيز ان يمكن من الظلم من ليس له في الحال من الاعراض
 ما يوازي العوض عن ذلك الظلم بعد ان يكون ممن يعلم الله بعد ان يستحق
 طول عمره وقبل موته من العوض ما يكافي ما عليه والصحيح خلاف ذلك
 ابو هاشم والاولى ان يقال انه تعدد لا يمكن ظالمنا من ظلمه الا وهو في
 الحال يستحق من الاعراض ما يكافي ما يستحق عليه بذلك الظلم وانه ان كان
 في الحال مستحقا لذلك لم يمكنه من الظلم واما قوسنا ذلك لانه اذا تمكن
 من الظلم فلا بد ان يكون قادرا على الانصاف منه في هذه الحال لا
 الانصاف منه لغتورا عوضه من المستحق عليه فان جاز للبيهاشم
 ان يقول هو وان لم يستحق في الحال فقد علم الله تعالى انه يستحق قبل موته
 ما يكافي ما عليه من الحق جاز لغيره ان يقول يجوز ان يرد الظالم اليها
 وهو غير مستحق من الاعراض ما يوازي ما عليه من الحق جاز لغيره بان يعلم الله
 تعالى انه يفضل عليه من الاعراض بما ينقله الى صاحب الحق فاذا قال
 ابو هاشم هذا تعليق للواجب في الانصاف بالمفضل قبل له وانت قد
 الوجب من الانصاف بما جرى مجرى المفضل من البقية التي يستحق فيها
 بازاء ما عليه من الاعراض اذ استلحقه في الحال اليس كان لا يمكن
 الانصاف منه وقول ابو هاشم ان المبراعى ان يكون في دار الانصاف
 ووقته مستحقا لعدو ما عليه دون الحال التي لا يجوز ان يكون فيها
 نقل الباطل لان تاخير الانصاف الى الآخرة ليس بواجب لان توفير الحق

من الاعراض على مستحقها في دار الدنيا جاز وان لم يعلموا بانهم موقوفون
واما اخر الى الآخرة على وجه واجب فجزى مجرى ما ذكرناه من التفضل الذي
لا يجوز ان يتعلق وجوب الاستصاف به وليس مجرى العوض في هذا الباب
مجري الثواب لان الثواب لا يجوز فعله في الدنيا لما فات صنعه احوال
الدنيا وقد استعنا الكلام في هذا الباب في مسألة امليناها في كتاب العز
وقد ذهب قوم الى ان الله تعالى تمكن البهائم ومن لا عقل له من الظلم قد تضمن
العوض عنه وان العوض عما يفعل البهائم من الظلم عليه تعدونها وتوقع
الفرق بين البهائم والعقلاء ان العقلاء وان مكثروا من القبيح فقل
منه بالنزج والتكليف وهذا غير ثابت في البهيمة ومن مجرى مجريها والذي
ذهبوا اليه غير صحيح لان الضرر من فعل البهيمة وليس من فعل الله تعالى ولا
جائزا مجرى فعله فالعوض عليها دون وقد بينا ان التمكين من المضاد
لا يوجب تمكن العوض ولو كان تعدد متفعا لعوض ما يفعله البهائم
الظلم لوجب ان يكون ذلك الضرب منها غير صحيح قبيح لان تضمنه
عنها العوض يقتضي حسره كما اقتضى ذلك في ابا حنيفة البهائم وقد علمنا
قبح ذلك من البهيمة وانما يحجب علينا منعها منه ولا يجوز ان يحجب علينا منع
من الحسن وليس يجب اذا قبح ذلك من البهيمة ان يستحق عليه الدم لان استحقاق
الدم مشروط بالعقل والتمكن من الحرز من فعل القبيح في ذكر
الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض اعلم ان ما يفعله احدا بنفسه
من الضرر لا يستحق عليه عوضا لان المستحق يجب ان يكون غير المتحق عليه



بنية محقق طباطبائي

ولا استحقاق لا يدخل بين الانسان ونفسه في شكر على نفع ولا غيره من
الاستحقاقات لكنه وان لم يستحق ما يفعله بنفسه عوضا فانه يستحق
اذا كان دما اذا كان قتيلا ومدا اذا كان حسا على صنعة تقتضي المدح
انما يستحق العوض على احدهما فيما يفعله بغيره من المضاد وهو بشرطه ان
يكون غير تابع حكم المبتدأ لانه لو ارجأ الى ضرر يقع بغيره لكان العوض على
الملاحق منه ومن حقه ان يكون غير تابع لا باحترام الله تعالى او تعبد لان
ما يقع على هذا الوجه عوضه على الله تعالى وليس بشرط وجوب العوض ان يكون
فاعله ما فلا يميز لما يفعله لانا قد بينا انه قد يلزم البهيمة والطفل مع
فقد التمييز وليس مجرى في هذا الباب لعوض مجرى المدح والذم ولهذا نقول
ان العوض في قتل الخطأ لا يزم للقاتل كما يلزم السامع والنايم فان قيل
كيف تلزم العاقلة الدية في قتل الخطأ وقد قلتم ان العوض في قتل الخطأ
يلزم القاتل قلنا الزام العاقلة ابتداء تعبد وليس الحقيقة بدلالة
القتل والعوض في القتل ثابت على القاتل يستوفي منه في الآخرة يدل على ذلك
ان من يصل اليه الدية في الشاهد من ورثة المقتول غير من وقع به الضرر فكيف
يكون عوضا عن الضرر وانما العوض يجب ان يكون فاضلا الى الضرر ونقصه
وقد قلنا قوما لا يستحق وصول العوض عن قتله الى ورثته لان عرقه
بعد موته يتقلد الى ورثته وكذلك ديون له في حكم ما يملكه وطعن اخرون
على هذا الترخيع وقالوا لا يجوز ان يصل عوض الاستضرار بالقتل الى الورثة
ليقوم مقام ما ناله من المضرة لانها به نزلت والعوض عنها يجب ان يصل الى

الاعرى ذلك مجرى ما كان يملكه من عين او دين واشقل بعد موتته الى ورثته وهذا الشبه بالصواب ولاولى ان يكون ما يلزم العاقل البذل عباداة والعوض باق على القاتل ولا شبهة في ان من الجائز ان يضرب بنفسه فالعوض على الجلي وان لم يكر الضرر من فعله لانه بلا لجام كان من فعله وكذلك من فعله وكذلك من وضع ظفلا تحت البرد حتى هلك به العوض لازم للمواضع دونه تعالى لانه بهذا التعريض قد صار كانه فاعل للقتل ولهذا يلزم العقلاء على هلاك الطفل دون وضعه ولو لا انهم اجروا امالاهم بالتعريض لمجرى فعله لم يدينوه عليه وقد قيل فممن شدد خبثه على ظهر بهيمة واضرت تلك الخبثة عند شئ البهيمية بنفس او مال ان العوض عن ذلك لا يجب على الشاد ولا على الله تعالى وانما يجب على البهيمية لان الشاد الخبثة في حكم الممكن من الضرر وقد بينا انه لا عوض على الممكن ولا على الله تعالى لانه لم يفعل تلك المصرة فحان ان يكون على البهيمية مجرى شدة الخبثة مجرى مناولة السيف لمن يفعل باحتياله القتل به في ان العوض على القاتل دون الممكن وهذا لا بد من ان يكون مشروطا بان يكون سائق هذه البهيمية لم يسبقها سوقا توقع الضرر بالخبثة اليها لانه ان كان كذلك فالعوض عليه دون البهيمية وفي الناس من يستفتح علينا بايجاب العوض على البهيمية وما لا عقل له نقول في ذلك اقوالا متعدية ولا شناعة في حق الاعلى من ينعم النظر فيه ولم يوجب على البهيمية عوضا فيشفع بذلك لانها مما لا يجب عليه شئ مع فقد التميز وانما يريد ان عوض

ما وقع منها من ضرب يجب ان يكون واصلا الى مراضرت به من جهة عونها الذي يستحقها على الله تعالى كما نقول ان النفقة واجبة في مال الصبي ونفي بذلك المعنى الذي ذكرناه وهذا روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الله ينتصف الجاهل من القرناء كيف ينكر عاقل يحصل الاشياء في الأيام والاشياء لها في هل العوض داء او منقطع كان ابو علي يقول اولاد وامة قطعوا وحكي انه عاد الى القول بانقطاعه وهو مذهب ابى هاشم وادله على انقطاعه انه لو كان من شرط العوض ان يكون دائما انما احسن واحدنا تحتمل الله في الشاهد لنفع منقطع كما لا يحسن منا تحتمل الا لاهم من غير شئ والنفع لما كان تحتمل لاهم لا يحسن الا للنفع او ما جرى مجراه وقد علمنا حسن تحتمل الضرر للمنافع المنقطعة وليس يلزم على هذا تحتمل مشقة الطاعات وان لم نعلم مقدار ثوابها وذلك ان وجه حسن الطاعات ووجوبها ليس هو الثواب وان كان الثواب لا بد من ان يستحق عليها بل لها وجه متميزه بحسب منها وتحمل المشقة انما يحسن العوض فحان ان يكون الجمل بصفته موثرا في حسن تحمله ولا خلاف انه قد يجب الطاعة على من لا يعلم شيئا من الثواب المستحق عليها ولا يحسن ان يتحمل المصرة من لا يعلم ان عليها شيئا من الاعواض فان قيل جوزوا اختلاف الاستحماق والعوض فيكون ما يجب على الله تعالى دائما وما يجب علينا منقطعاً فلنا لو كان العوض في نفسه مما يجب استحقاقه على سبيل الدوام لم يختلف حاله باختلاف من يستحق عليه الا ترى ان المدح والذم لما استحقا على سبيل الدوام مساوي القديم تعد المحدث في دوام ما يفعله من كل واحد منهما ولو كانت الثواب بما

يستحق علينا والعقاب ما يستحقه بعضنا على بعض لما اختلف دوامها بالهنا
 الينا ولكانت حالها في ابد واما حال ما يضاف اليه فانه قل لو كان
 العوض ليحق منقطعاً لوجب ان يلحق المعوض في الجنة غم وحسرة على قطعه
 وهذا يكدر ثوابه ان كان من اهل الثواب وان لم يكن من اهله وجب ان يستحق
 بهذا الغم اعواضا وذلك لا يجوز في الآخرة قلنا اول ما نقوله ان العوض اذا
 كان منقطعاً جاز ان يوفر على مستحقه في احوال الدنيا لان صفته لا ينافي
 التكليف فلا يلزم حينئذ ما تضمنه السؤال ولو قلنا انه يتأخر لم يلزم ان يصل
 الى كل مستحق له مع العلم وكما للعقل لان العوض لا يجري في هذا الباب مجرى
 الثواب في اشتراط علم المتأخر بوصوله اليه على جهة الاستحقاق واذا وصل
 الى من ليس بعاقب لم يشعرا بقطعه فمتى لم يبد ذلك لان مجرد قطع المنافع ليس
 بضرر فاذا قيل فالتعدي قد ورد والاجماع قد وقع على ان الاطفال والبهائم
 يبدون كاملا العقول قلنا يجوز ان يعيدهم ولا يكمل عقولهم ويوفر عليهم
 ما استحقوه من الاعواض ثم يكمل عقولهم ويتفضل عليهم بالنفع الدائم فاما المتأخر
 الذي يتأخر اعواضه الى الجنة فيغير متمنع ان يفرق بين العوض اليه في الاوقات
 المتفرقة حتى لا يشعرا بقطعه اذا انقطع كما يقولون في توفير ما فات من الثواب بعد
 الاستحقاق له في احوال الدنيا وحوال الموت وبعد تغير متمنع ان يديم العوض
 على المتأخر بعد نقص مدة استحقاقه تفضلاً وان كان لا يستحق في الاصل
 داما ويمكن ان يقال مثل ذلك في الاطفال والبهائم ذلك لضعف قوتهم
 يمكن ان يتبدل به على ان العوض منقطع انا قد علمنا انه قد يؤلم من عيوبه

بالغا وفي حال الطفولية فلو كان الاوصاف من يستحق على الدوام لما جاز
 وصول الكافر الى الجنة لانه وهو متعاقب لا يجوز ان يكون معوضاً منقوعاً
 بالاجماع فيحيط القطاع العوض ليمكن توفيره في احوال الدنيا ولا يمكن ان يقال ان
 عوضه يحيط بالمستحق على الكفر من العقاب لان التخابط من المتعاقبات
 باطل وسندل على ذلك عند الكلام في الوعيد باذن الله ومشيئة على
 شبهة القوم في التخابط بين الثواب والعقاب لا يتأتى في العوض والعقاب
 لان الثواب والعقاب عندهم انما يتخابطان للتأني في الدنيا من حيث
 بالثواب والتجمل والعظيم وبالعقاب الاستخفاف والاهانة وهذا
 مفقود بين العوض والعقاب فلا تنافي واما قولنا ان العوض لا يخط
 بالعقاب لكنه يصير جزءاً من العقاب وهذا هو القول في الاجاب عنه لان
 الثواب والعقاب انما يتخابطان عندنا على هذا الوجه وان يصير كل واحد
 جزءاً من صاحبه فأي معنى لنبض اجباط العقاب للعوض وقد قال بعضنا اللهم
 الا ان يقولوا ابوها شر ان العوض لما لم يكن اجتماع استحقاق مع العقاب للتأني
 بين الثواب والعقاب فلما لم يكن اجتماع استحقاقهما صار احدهما تخفيفاً
 من صاحبه والعوض لا تنافي بينه وبين العقاب فكيف يصير جزءاً منه كالقول
 والذي يفسد قول هذا ان الثواب انما صار جزءاً من العقاب للتأني بين
 الثواب فان قيل اذا كان العوض دائماً ولم يكن توفيره وهو دائر في الدنيا
 فلا بد في الكافر المستحق للعقاب من ان يجعل العوض جزءاً من عقابه لانه لا يمكن
 وصوله اليه الا على هذا الوجه قلنا انقلاب الحق الى غير حيسر لا يجوز في ارض

استحقاق العقاب
 والذي يفسد
 انما صار جزءاً

والعوض ليس من جنس العقاب فكيف يصير جزءا منه فان قيل لان دفع الضرر قد يقوم مقام النفع قلنا هذا لا بد فيه من التراضي والافلا وجه لانقلاب النفع الى ان يصير جزءا من الضرب فان قيل الضرورة تدعو الى ذلك لانه لا يجوز وهو في النار ان يتفجع بالعوض الا على هذا الوجه الذي ذكرناه قلنا ضرورة تدعو الى ما ذكرتموه بعينه لانه اذا كان العوض دائما ووردا كما ذكرنا المستحق للعقاب لاخرة وهو مستحق للعوض مضافا الى العقاب فلا ضرورة في استبقائه حق من العوض الى ان يجعل جزءا من عقابه لانه يمكن ان يسقط عنه العقاب ويوفى العوض وانما يقال دعت الضرورة الى التي اذا كان لا يمكن سواه ولم كان العوض بان ينقلب عجزه ونقصه غير رضا من صاحبه اولى من ان يسقط العقاب حتى يستوفى العوض بل هذا اولى لان العقاب بحق الله تعالى بحسن استقامته والعوض حق عليه بد ان يوفيه مستحقه فاذا لم يجتمع وصولهما فالاولى سقوط ما يحسن استقامته وهو العقاب لانها يحسن استقامته وتستحق المدح على عفائه والعوض لا بد من توفيته لمن يستحقه ذلك اخر وقد استدل على ان العوض منقطع بانه لو كان دائما لحسن تحمل المضاد من غير رفع عاجل وكان يحل بحسن الظلم لان الظالم قد عجز المظلوم لمنفعة دائمة بظلمه على هذا المذهب وهذا الكلام انما يلزمهم اذا قالوا بدوا جميع الاعراض ولم يفسلوا بين ما نستحق علينا منها وبين ما يستحق عليه نعم وهم يفسلوا بين الامر غير انه يمكن ان يقال لهم تقوية لهذه الطريقة اذا اخرج الله تعالى احدا بنا بالجوع والعطش الى الطعام

والشراب فيجب ان لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالاكل والشراب لان صبره عليه يقتضي وصولها الى منافع دائمة ومتى قيل يلزمه بعقله دفع المضاد من الجوع والعطش فلذلك وجبت عليه قلنا قد كان يجب ان لا يكون ذلك في عقله لو كان العوض دائما لانه لا يجوز ان يعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحق النفع الدائم في هل يسقط العوض بالجبهه والابراء امر لا أعلم ان كل عوض يستحق احدا على غيره مجالا مما يجوز توفيره عليه في الدنيا وماله لا يطالب به ويستوفيه فانه يسقط بهبته وبراءة مثل حقوقه فاما الاعراض التي يحل العبد على الله نعمه وبعضهم على بعض على وجه تباخر استيفاءه الى الآخرة ويكون الله نعمه المستوفى له فانه لا يسقط بهبته وبراءة لان سقوط الحق يتبع جواز المطالبة به والاستيفاء لان كل ذلك يصرف في الحق من ليس له ان يستوفى الحق ولا ان يطالب به لم يمكن له من حيث كان ليس له ان يطالب به ويستوفيه وهو في محرمه ومن قال ان العوض الذي ذكرناه لو اسقط في الآخرة صاحبه لسقط لانها دار الاستيفاء لم يقل صحيحا لان صاحب الحق في الآخرة بمنزلة في الدنيا لانه ليس له ان يطالب بها الحق وان يستوفيه وان استيفاءه الى غيره ممن يعرف مبلغه والوقت الذي يجب فيه الاستيفاء فان قتل فاي معنى للبراء والاخلال في ان يشاهد اذا كان الاعراض لا يسقطها قلنا انما يؤثر الابراء في الحقوق التي تبا ان تنصرف بقبض واستيفاء واستقاط كالديون وما جرى مجراها من الحقوق فاما ما استحدثنا على صاحبه بالالم على سبيل الظلم وما جرى مجرى ذلك

يستوفى الله تعالى على سبيل الانتصاف في الاخرة فان الابراء منه والمحال
لا يوتران في ذلك في هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا
في هذا الباب ان يقال ان التأخير للعوض على ضربين صحيح حسن فاما
التأخير الحسن فيجوز ما يرضى الله تعالى من الاعراض المستحقة عليه بما يفعله
من الاعراض ومثل تأخير ما يستوفى على سبيل الانتصاف وسقاه والظالم
الى المظلم في الاخرة فهذا مما لا يحق في تأخير زيادة نفع لانه انما المصلحة
هذا المعوض فقد قابلت هذه المصلحة ما لعله يقدّر من الضرر بالتأخير
واما التأخير القبيح فمثل ان يحبس احدا عن عوض على غيره مما يصح استيفاؤه
عليه مجلا فيؤخره فالواجب ان يستحق عليه المعوض الزيادة قدر ما بين
السلعة بينه وبينها بالنقد ولا يحق ان يكون استحقاق الزيادة لاجل
التأخير بل الزيادة مستحقة على المضرة نفسها بشرط تأخر عوضها واستحقاق
للزيادة يرجع الى وجوب المضرة دون التأخير في انه تعالى لا يحق ان
يريد العوض عند فعل الضرر لا يحق ان يقارن ارادة العوض لما يفعله
من الاعلام لان تقدم ارادته لم اراده عبث لا عرض فيه وقد بينا ذلك في
جملة الكلام في باب الارادة من هذا الكتاب وليس يمكن ان يدعى ان
الام لا يدخل في الحسن الا بان يقارنه هذه الارادة وذلك لان الله تعالى اذا
فعل الام لوجب العوض وقصد الى البقاء مع علمه بانه يعوض المولم في
هذا في كون الام حسا ومفعولا للعوض كما تقوله في تكليف ما يستحق به
الثواب بانه تعالى لا يحب ولا يريد فعل الثواب في حال التكليف بل كونه يريد

للطاعة التي يستحق به الثواب وعلى هذا نقول ان الله تعالى خلق الخلق
لينتفعهم ولم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع لكنه اراد خلقهم لهذا
الوجود دون غيره ولو وجب ان يكون مريد للعوض في حال اللام حتى
يكون معرضا له باللام لوجب ان يكون مريدا للمنافع لخلق كلها في ابتداء
خلقهم حتى يصح ان يقال خلقهم لها وذلك يقتضي ان يكون يريد للمنافع
من فعله في ذكر ما يلزم من الاعراض بالتلاف النفوس وازالة الاملاء
وقطع المنافع الذي يذهب اليه ابوها شرو حرد محصلوا اصحابه في
هذا الباب ما نحن اكرهه قالوا ان القتل يستحق به الاعراض لا اعيالا
ضرر بغیر شهمة الى المقتول فان علم المقتول قبل القتل ووطن تزول القيل
فذلك نعم يستحق به عوضا آخر ويستحق ايضا عندهم بقطعة له وتقوية له
معلوم ما لله تعالى انه لو لم يقتل فمات فلا عوض له على قاتله بتقوية المنافع
لانه ما فوت شيئا وانما يكون له عليه عوض القتل وعوض النعم ويفرقون
بين قتل احدا لمن يقوته بقتله المنافع وبين امانته الله تعالى وتقوية تلك
المنافع فيقولون بانه لا عوض عليه تعالى فيما فاته من المنافع بالموت وان كان
عليه ذلك في القتل بل يقولون انه تعالى ما قطع عن منافع تحصل له من غير
بل عن منافع يفضل هو بها عليه وللمفضل ان لا يفضل فكانه تعالى انما
انعم عليه الى هذه الغاية من غير زيادة عليها والقاتل فوت بالقول اذا
كان معلوما انه يقتل لولا قتله منافع من جهة غير كانت تحصل له لا محالة
لولا القتل فاما الغضب والمنع من الانتفاع او ما جرى مجراه فانهم يوجبون

فيما فوت الغاصب من المنافع بالمعصوب العوض من غيره من الاستفاد
 وتوابعه وكذلك من منفعة من المصروف في تجارتها وكسبه وان كان منفعة
 بضرا دخله عليه استحق عليه العوض من وجهين احدهما الضرر والاخر
 تقويت المنافع ويقولون فيمن جبر على غيره ملكا من املاكه وكان من علم
 انه لا يتمكن من الاستفاد به لولم يحسبه عليه انه لا يحسب عليه عوض في المنع
 من ضارته ويقولون فيمن غصب ما يتكرر الاستفاد به لولم مثل من غصب
 يتكرر الاستفاد به باكله ثم ينقطع باللبس او كتب علم او ادب يتكرر الاستفاد بها
 بالدرس والنظر فيها ان العوض يحسب عليه متكررا بعد رما فانه الاستفاد
 طول ذلك الزمان واذا غصبه ما لا يتكرر الاستفاد كالطعام الذي
 اذا لم يكن الاستفاد به باكله ثم ينقطع نفعه وكذلك الدراهم لان الاستفاد بها انما
 يكون تصرفها فيما يحتاج اليه وذلك نفع واحد وعلى كلا الامرين يلزم ما ذكر
 المعصوب بل ما لك ان كانت اعيان باقية ولا يفترقا ويمكن ان يقال في هذا الكلام
 ان القاتل يسئ الى المقتول باذخال الضرر بالقتل والغنم ايضا على ما فرضوه وهو
 ايضا يسئ اليه بتقويته له منافع حيوته وقطعها وليس يظهر انه يستحق على هذا
 التقويته اعوانا بل يستحق بالدم وليس كل شيء كان كالاساره واستحقاق الدم فانه
 يستحق به الاعوان الا ترى ان من شتم غيره ونال من عوضه وسعى بنفسه او حاله وانه
 الى السلطان الظالم يسئ اليه ويستحق بذلك الدماء منه وان كان لا يستحق على ذلك
 اعوانا الا على ما لا يلحقه عند ذلك من الغم فان اشاروا باستحقاق العوض
 على غم تقويته منافع الزايد على غم بما يظهر انه يلحقه من المقتول فذلك

صحيح وليس يريدون على الحقيقة ذلك لانهم يراعون المنافع المعلوم حصولها
 له لولا القتل فيجعلون الاعوان باذخالها وهذا ليس نبطا من الصحة والذي
 بين ان لنا ان القاتل يستحق على القتل دما زائدا على ما يستحقه على الغم
 من حيث فوت المقتول ما هو مضمون من منفعة وامكان اشفاء من غمها
 والمعلوم من ذلك انه يقع ولا بالحياة يتمكن والاستفاد بكل شيء مما لا يتفق
 اشفائه ولا يتفق وانما حلتهم على مراعاة العلم في هذا الموضع لانهم لا يفتقدوا
 انه لا بد من ان يستحق اعوانا على فوت المنافع وراوا ان المنافع التي كان يمكن
 ان يحصل له لا ينحصر ولا يتناهى فكيف يستحق اعوانا محصورة على ما لا ينحصر
 الى مراعاة المعلوم حق حلتهم ذلك على القول اذا كان المعلوم ان المقتول
 يموت لولا القتل لم يستحق المقتول شيئا من الاعوان تقويته المنافع على
 وهذا القول يدفعه التامل لان العقلاء يذمون كل قاتل على قتل
 المقتول لا شفاعة بحيوته وان جوزوا انه لولا هذا القتل بدفع التامل
 كان يموت او يقتله تأمل اخر ويعدون هذا التقويته اساءة اليه و
 به على كل حال فلو كان ما ذكره من مراعاة بقائه لولا القتل صحيحا لم يكن
 هذا مبيئا على كل حال عند العقلاء ومذموم ما بما فوت من المنافع
 خلاف ذلك ويقال لهم على هذه الطريقة ما يقولون فيمن قتل غيره وفي
 معلوم الله انه لو لم يقتله لقتله قاتل اخر ظالما وان ذلك القاتل الباطل
 او لم يقتله لكان لعشر مائة طوله يستفاد فيها بالاموال والاعوانا اعلى
 من توجبون عوض تقويته المنافع في مدة التي علم الله انه لولا القتل

لأحياء أيها فإن قالوا على القاتل الأول قلنا كيف ذلك وعلى المقتول
 ما فوته القاتل الأول شيئا من منافعها لأن المعلوم أنه لو لم يقتله لقتله
 قاتل آخر ونراكم تحذرون تقويت المنافع بما فوتت المنافع عنده ولو
 لاه لحصلت ولهذا قلتم إن الله تعالى لو كان يعلم أنه يميتة لولا قتل
 القاتل له لما استحق المقتول على القاتل عوضا عن فوت تلك المنافع وإن
 قالوا يستحق الأعراس سفوت المنافع على القاتل الثاني قلنا من العدل
 كل بعيد كيف يستحق ذلك على من لم يفعل شيئا ولم يفوت نفعاً وإنما كان في
 المعلوم أنه يفعل ذلك لولا فعل غيره وهذا كله لم يكن يفائق إلا ما لا يتحقق
 عوضاً على أحد بتقويت هذه المنافع وهذا لا يصح في الأصول إلا فيما يفعله
 الإنسان بنفسه فاما ما يفعله غيره فلا بد من استحقاق العوض فيما يتحقق
 بمثله الأعراس فإذا قيل لنا فاقم كيف يقولون في هذه المسألة قلنا
 نحن لا نوجب الأعراس فيما فاتت من المنافع ولا تراعى في ذلك المعلوم وقو
 دون ما ليس معلوم بل نقول إن هذا القاتل يستحق به الدية على قطع منافع
 هذا المقتول ومنعه من الاستشفاع بحياة المظنون أنه كان ينتفع بها لولا
 القتل ولا نقول أنه يستحق على هذا التقويت أعواضاً وهذه الطريقة التي سلكوها
 نوجب عليهم أن يوقف العقلاء عن فهم من جس غير عن الاستشفاع بأمواله ونحو
 لأنه من الجائز عندهم أن يكون في المعلوم أن هذا المقتول يجب لقطع ذلك
 قاطع آخر وجب حياضاً يخرج هذا الحابس من أن يكون مفوتاً للمنافع وشيئاً
 ومعلوم خلاف ذلك وإن العقلاء يبدون من ذكرناه على كل حال وإن

وإن جوزوا ما قد زناه وحيب أيضاً فمن سلب غيره مالا ومعلوم لله تعالى أن لا
 سلبه إياه لكان يتباع به طعاماً سموماً من حيث لا يشعر فياكله ويتلف به
 أنه محض إلى هذا الملوب المالا لأنه قد خلد من تلف نفسه وحيب أن يكون
 محضاً من حيث كان الأحسان يفقر إلى القصد إليه أن لا يكون شيئاً ولا مفوتاً
 لنفع المال بل قاطع عن المضرة بالمال ووالذي فوقه أيدى القديم تعالى وبن جدينا
 في أنه تعدا إذا ما تـ لا يستحق عليه الأعواض بتقويت المنافع ليس بشيء لأن الموعود
 عند العقلاء في هذا الموضع تقويت ما كان حاصلاً أو مفوتاً من المنافع
 كانت تفضلاً أو استحقاقاً لا ترى أن من مثل غيره ومعلوم أنه لولا القتل
 كان يتفجع بأموال تصل إليه من غيره على جهة القرض يستحق الدية لا خلاف
 على هذه المنافع والعوض على مذاهبهم ولا فرق بين أن يفوت منافع ولحقه ولو
 منافع غير مستحقة والذي فوقه أيدى المالا وغيره ما يتكرر الاستشفاع به فكثر
 الأعواض عليه وإن المالا لا يتكرر الاستشفاع به لأن صاحب المال المتكرر
 يقوى قلبه في كل حال بحصول المال في يده وليس أيضاً بذلك سرور الدنيا
 متصلاً فقد جرى المالا مجرى غيره من اللباس وسائر ما ذكرناه والأولى
 أن يقال إن كل شيء غيب جيل بين مالكه وبين الاستشفاع بذلك فإن الدم الذي
 يستحقه من العقلاء على هذه الأساءه إنما يزيد ويتضاعف بحسب الاستشفاع
 بذلك المعضوب فإن زاد الاستشفاع أماً متكرراً أو في حال واحدة بضاعة الدم
 وإن نقص نقص الدم بنقصانه وما يلزم على ما قلناه أن يكون من غصب دياراً
 ومعلوم من حال المعضوب أنه لولا الغصب لكان يتباع به ويرجى فيه

دينا وان يستحق الدنم من الاعراض على تقويتها فنع هذا الدين والدينما
 يستحق من غضب حسيبه دينا ولولا الغضب لما كان ينجر بها ولا يستب
 كان يلزم ان يزيد دم من غضب لدينار الواحد الذي حاله ما ذكرناه و
 اعوانه المستحق على دم من غضب فطار او معلوما انه لولا الغضب لاهلك
 الله تعالى هذا المال او غضبه عنا صلبنا لما يلزم ذلك لان غاصب النار
 الذي ذكرنا حاله يستحق لدم على غضب الدينار وعلى تقوية المنافع العظيمة
 ويستحق اعوانا كثيرة توارى تلك المنافع وغاصب القنطار الذي ^{صفنا}
 حاله يستحق الدنم على غضب القنطار فقط ولا يستحق دما ولا عوضا على تقوية
 المنافع به فانها فائدة على كل حال بغيره على ان الدم في الغضب ^{المنافع} يستحق لاجل
 تقويت المنافع فاذا راينا ما في العلم انه نفع وجب ان يكون من غضب ما في
 العلم انه لولا الغضب لتلف ما به نعم او بغيره ان لا يستحق دما قليلا ولا كثيرا
 لانه ما فوت نفعنا بغضبه ولنا في هذا الموضع تأمل ونظر ولعلنا ان
 نستقصيه ونذكر ونحذر لنا فيه في مكان آخر ومن الله نعم اسمع المعونة
 الكلام في الاجال في حقيقة الاجل وفايدة اعلم ان الاجل هو الوقت
 والوقت هو الحادث الذي تعلق حدوث غيره به فبمحل طلوع الشمس وقتا
 لقد مر زيدا اذا كان الخاطب يعلم طلوع الشمس ولا يعلم متى يقدم زيدا في مكان
 عالما بقدم زيدا وعالم بطلوع الشمس اذا ان وقت طلوع الشمس قد دم زيد
 وقد بكر الوقت بما يجري مجرى الحادث وان لم يكن حادثا على الحقيقة
 ان يقول يدخل زيد النار عند تلف حيوة عمر ولا ان طلب لحيوة متحدة

مجرى مجرى الحادث ولاجل المراتب في الوقت ان يكون حادثا او ما جرى
 مجرى الحادث لم ينجر الوقت بل قد يم تعالي ولا بالباقيات واجل الدين
 هو وقت الذي يحل فيه الدين ويستحق عنده واجل الموت هو الوقت الذي
 يقع فيه الموت فلكذلك لاجل الموت الا ما وقع موته فيه والقيل في هذا الباب
 بمزلة الموت ولا يجوز ان يكون الزمان الذي يعلم الله تعالى انه لو لم يقبله
 القاتل لعاش اليه ومات فيه اجلا له كما لا يسع بانه وقت لموته و
 لم يقع موته فيه ولهذا لا يقال ان الانسان الواحد اجلا كبيرا ^{بالفعل}
 لا يجوز املاق الاسم كالوقدرنا ان الله تعالى يعلم انه ان بقي هذا المعول
 رزقه الاموال والا اولاد والاحوال العظيمة والاوليات الستة ان يطلق
 بان ذلك كله رزق له وان كان لو وصل اليه ليقبل ان رزقه والعلق
 بقوله نعم هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مستعجل في اثبات
 اجلين غير صحيح لانه قد لم يصح في الاية بان الاجلين لا مر واحد ^{بحور}
 ان يريد بالاجل الاول اجل الموت وهو الذي وقع فيه الموت وبالاجل
 الثاني اجل جودتهم في الآخرة لان الحيوة مما له اجل كالموت ويقتوي
 هذا الوجه ^{انما} انه اعلم الجميع بهذا القول وليس للجميع اجلا بالموت وانما هو
 على قولنا لبعضهم وحمل القول على العموم اولى ولا يلحق العموم الا ما ذكرنا
 وقوله نعم وانفقوا مما رزقناكم قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول لو انني
 الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين وقوله نعم حاكيا عن فرج
 ان اعبدوا الله واتقوا واطيعوني يغفر لكم ذنوبكم ويؤخركم الى اجل

حقيقة فيه لا يجوز نسبة المقدّر من وقت الموت بأنه اجل مجازا وبتشرا
 فجازا القرآن اكثر من ان يتحوّل انما معناها ان يكون ذلك حقيقة
 في ان المقتول كان يجوز ان يعيش لولا القتل وان موته في تلك الحال غير
 واجب ببقية المقتول لولا القتل مكنة غير مستحيلة كما ان اماته كذلك ولا
 دليل يدل قطعا على احدا من فحج التوقف والتدبر وغيره ان يكون
 الصلاح فيمن يقتله احدا في ان يحياه الله في امدته اخرى كما لا يخفى
 ان يكون الصلاح ان يحياه الله لم يمت لم يقتل فالتدبر واجب على كل حال
 وليس لاحد ان يقول ان يجوز ذلك يقتضي ان يكون القاتل قطع اجله
 الذي جعل الله له وذلك انا قد بينا ان اجل القتل هو الوقت الذي يقع
 فيه القتل دون ما يجوز ان يبقى اليه او يموت فيه تقديره فليس فيما امر به
 قطع اجل على ان ما يعلم الله به انه لم يمت لم يقتل مات فيه من الاوقات
 انما جعل علما اجلا بالعلم والتقدير وذلك لا يتبع من القدرة على خلافه
 لان تعلق القدرة بما يتناوله لا يتغير او يكتب خلافه والعلم بالشيء انما يتناوله
 على ما هو به ولو كان العلم يوجب المعلوم كان كالسبب قلنا اذا علمنا غيرنا
 انه يفعل شيئا فقد اوجبنا فعله وبجملته ذلك الفعل ايضا ولو كان العلم
 يوجب لكان الكمال من القدرة لان القدرة قد بينا انها لا توجب الافعال
 وهذا يقتضي الاستغناء بالعلم في وقوع الفعل عن القدرة واحدا يقدر
 على الصديق ويعلم الله به ان يفعل احدها ولا يخرج عن كونه قادرا على الاخر
 لانا لو جردنا ذلك لاستقصت حقيقة كونه قادرا وقد اوردنا من هذا القول

بان كل من مات بسبب سبب يتعلق بالله تعالى من غرق او هدم وما اشبههما انه
 كان يموت لا محالة لولم يمت بهذا السبب والرموا ايضا من ذبح غير
 محنا اليه لانه لولم يذبحها لما ست ومعلوم انه ليحيا اليوم واليوم ليس
 يلزم هذا على يجوز ان يموت الغنم لولا الذبح لان الجوز في هذا الباب يحيا قطع
 وبالجوز لا يخرج الذبح من ان يكون مضرا في ملك غيره على وجه تسميته وما يجوز
 لموت الغنم في انه لا يخرج الذبح من ان يكون قبيحا الا لجوز احدا فيمن يسلبه
 المال ان يكون الفقراء اصلح له في دينه من الغنى ولا يقتضي ذلك حسن المال
 فالجوز يحيا لقطع القطع في هذا الموضع في ان المقتول لا يحيا قطع
 انه لولا القتل لما مات لا محالة كذلك لا يحيا قطع على انه كان يعيش لا محالة
 لان الدليل القاطع على احدا من مفقود ولا نه من الجاز ان يعلم الله به
 انه لو بقيه لولا القتل لعلقت ببقائه مفسدة فيجوز اخراجه وليس يجب اذا
 كنا لا نقطع على بقاءه لولا القتل ان يكون ظاهرا ببقائه لان القاتل مضر
 على وجه الظلم وقاطع له عن المنافع التي يظن حصولها له لولا القتل فيجب ان
 يكون الظالم مستحقا للدفن على القتل لا محالة وقد قيل في ذلك انه تعالى
 قد كان يجوز ان يمت من غير الم فليس يخرج ايلام الظالم له من صفة العلم
 وقيل ايضا يجوز ان يعلم الله به في ان ما يفعله من الم الموت بهذا القول
 لولا القتل مصلحة في الدين وليس كذلك ما يفعله القاتل من الاثم وقيل
 ان الاثم الذي يفعله القاتل له صفة الظلم وان كان عليه عوض على سبيل
 الاشفاق وما يفعله القاتل سببا في الموت له صفة الانعام لانه

لعمري عليه من المنافع ما يسفر في جنبه تحمل ضرر الموت وما ذكره في هذا الباب انه لو وجب القطع على ان المقتول لولا القتل لكان يعيش لاجل ان لو جب فغير المثل ثوب غيره ان يقطع على انه لو لم يتلف لكان يتقي حياء وعلو رطلان القطع على ذلك وان الثوب كان يجوز لولا تلفه بهذا المثل ان يتلف بسبب آخر ولما ان يجوز بقاء الثوب لا يخرج متلفه من ان يكون ظاهرا فكذلك القول في القتل وايضا فقد ثبت فيمن اياته الله بسبب من فعله من حر او برد او غرق او هدم انه كان يجوز ان يعيش لولا هذه الاسباب فكذلك القول في القتل هذا السؤال فان قيل كيف القول عندكم في قاتل قتل جمعا عظيما اتخرون ان يكون الصلاح اما تنهت في ذلك الوقت لولا القتل ام لا تخرون ذلك فان اجتمعت فهو محال لانه لا يجوز ان يتفق مثل ذلك عن غير علم كما لا يتفق الصدق في الاخبار طاكيشه من غير علم واذ لم يكن جازا بطل قولهم في كل مقتول ان جواز بقاء كوار ٥ موته الجواب قلنا الصحيح انه لا يجوز ان يتفق قتل الجمع العظيم في الوقت الذي ٥ يعلم الله تعالى ان الصلاح لولا القتل احترام جميعهم فيه وليس ذلك لما قلناه لان كلامنا في مقتول معين ان يجوز موته وبقائه على حاله متساوية لان الواحد ومن جرى مجراه يجوز ان يتفق قتله في وقت كان الصلاح فيه ان يموت لولا القتل كما يتفق الصدق من الواحد والاثنين وان لم يجز اتفاق من الجماعة الكلام في الادراك اعلم ان الرزق هو ما يصح ان ينفع به لم يكن لغناها لاحد منعه منه وربما قيل ما هو الاشباع به اولى والدليل على هذا

الحدان ما اختص به هذه السفة سمي رزقا وما لم يكن عليها لا يسمى رزقا واليهمة مرزوقه على هذا الحدان كل اختص به شيء مع ان ينفع به لم يكن لغناها منعه منه فهو رزق لها ولهذا لم يكن ما يملكه من الزرع رزقا للبهائم لان لنا منعهما منه وليس لنا منعهما من الكلاء والماء غير الكلاء والماء قبل ان ياخذ البهائم بافواهها لا يكون رزقا لها وانما سمي رزقا لها اذا حصل في افواهها لانه في هذه الحال لا يجوز لنا ان نمنعها منه قيل هذه الحال لنا ان نمنعها من كل شيء منه بان ينسحق اليه فلا يشبه فيه قبل انشا ولا شرط التسمية بالرزق فان سمي الكلاء والماء قبل الشاؤوا (حياته) بانه رزق لشخص معين من عاقل او بهيمة فعلى جهة التوسع والمراد به انه يصير رزقا متى تنوول ومضى الملك ثابت في البهيمه بخلاف ما مضى في الكتب لانها يختار الكلاء والماء وحصوله فيها يصح منعهما منه يقع ذلك في العاقل الا انهم للتعارف ولا يستعملون بالملك الا من له علم ويتم حاصلان ومتوقعان كالطفل والغلوب على عقله ومعنى الرزق غير من معنى الملك وهما مستداخلان في الشاهد لا كما ينبغي فصلان وانما يفرد القديم بقوله بالملك دون الرزق فعلم بذلك ان صحة الاشباع من شرط التسمية بالرزق دون التسمية وقد مضى لابي هاشم هذا الذي شربنا اليه في كلامه وانما اصحابه تشددوا في الفصل بين معنى الملك والرزق وادعوا ان الملك في الشاهد يتفصل من الرزق فانه يجري فيها على ما لا يسمى رزقا وتعلقوا في ذلك باشياء الاول في ان الكلاء والماء رزق البهائم والعقلاء وليس ملك

لحم والثاني ان المنيع اعاده له عام يوسف ذلك الطعام بانه رزق لراحم
 له ولا يوسف بانه ملك له قبل ان يحوز الثالث ان الانسان قد يملك
 القضاء والمنافع من امواله ولا يوسف القضاء والمنافع من امواله ولا يوسف
 القضاء بانه رزق له الرابع انهم يقولون رزق الله تعالى ولدا وعقلا لما
 كان مختصا بالاشفاق بها ولا يكون ذلك ملكا والجواب عن الاول اننا
 ان الخلا والماء ليس برزق قبل التناول وكيف يكون رزقا على اصولكم
 وحكم في الرزق لا يثبت فيه لانكم تستدلون انه ليس لاحد المنع منه وهذا
 غير موجود في الخلا والماء لان كل احد يحوز ان يمنع غيره منه بالسوق اليه
 وعن الثاني ان المنيع طعامه له ان يمنع منه قبل ان يتناوله ويحصل
 في يده فكيف يكون رزقا له قبل التناول وشرط الرزق لم يثبت في قوله
 في ذلك كالفول في الخلا والماء وعن الثالث ان القضاء الذي لا منع فيه
 البتة من اموالنا لا ملكه لان غيرنا منعا منه لفتنة فكيف يوسف بالملك
 وشرط هذا الوصف لا يثبت وعن الرابع اننا لا تمنع من وصف الانسان بانه
 يملك الاشفاق بولده وعقله كما نقول ان ذلك رزق واذا اطلق فيما ذكرنا
 انه رزق فمنعنا ان الاشفاق به رزق وكذلك الملك فان قلنا ان
 الملك قلنا كل من قد رزق على الصفة في شيء ولديكن لاحد منعه من شيء
 له وانما وصف الله به بانه مالك يوم الدين على هذا المعنى وغيره
 وانما وصف الانسان بانه يملك عبده وداره لانه قد رزق على الصفة
 فيها وليس لاحد منعه من ذلك ولهذا لا يصفون دار غيره بانها ملكه وان
 قد رزق على الصفة عليه فيها لان لغيره ان يمنع والوكيل والوصي في مال

فلا يوسف بالملك لانه نائب عن غيره والمنع بذلك الصفة عايد على
 منعه وانما فارق الملك الرزق على ما ذكرناه من حيث فارق الرزق
 في الاشفاق وليس ذلك بواجب للملك وان كان ربنا من فيه
 في ان الرزق لا يكون الاحلالا والاموال لا يوسف بذلك اذا ثبت ان
 الرزق ما لم يكن لاحد المنع الرزق من الاشفاق به فلا يجوز ان يكون
 الحرام رزقا لان الحرام يحجب المنع منه وايضا فلا بد من اختصاص الرزق
 به فيضاف اليه فان كان من حيث منع ان يتنفع به وليس لاحد منعه
 هو الصانع يعنى ان يكون الحرام خارجا عنه وان كان وجه الاشفاق به
 والقانون منه فيكون ان يكون اموال الناس رزقا لكل عام صاحبها ولو تمكن
 من اخذها وكان يحجب من غيره من وطى رزق غيره ان يكون ذلك رزقا له
 كما هو فيما يمنع له وبما ان يحجب ايضا ان يكون الحرامات من الرزق المحترمة
 الميته لنا اذا قلنا على هذا الوجه وايضا فان الله تعالى ان يتفق
 بما رزقناه ولا خلاف في اننا منهيون عن الاتفاق والجرم وليس
 برزق لنا وايضا فان الله تعالى منع من اتفق من رزق وجعل هذه
 الصفة من سمات المؤمنين وخصايتهم فلو ان المنفقين من
 اتفق من غير رزق لما كان لذلك وجه فان قيل كيف يتفق عالم ولا
 وكيف يأكل رزق غيره قلنا كما جاز ان يتفق مالا يملك وكما جاز ان
 يأكل ملك غيره وماله غيره وما الغم به على غيره وليس اكل الانسان رزق
 غيره مغالبة لله تعالى لان الله تعالى اجله رزقا له بان حكم بذلك

عليه وليس معوق ذلك انه يمنع غيره من تناوله ويجعل الرزق على اكله له حاله
فلا معنى لذكر المغالبة كمالا معقو لذكرها في تناول الانسان ملك غيره
في اضافة الرزق وكيفية طلبه واجتلابه والرد على
المكاسب الرزق وان كان عبادة عن الجسم الذي يمنع الاشفاق به او عن
معلوم وان ايجد فعلموا ان ذلك بالله تعالى ومن خلقه فاضافته اليه حجة
وان كان عن تصرفنا في الوجود الذي ينتفع به فلولاه فمناخ من هذا
والاشفاق لانه سبحانه تمكن منه بالقدر والالات ولو لم يكن الا خلق الحيوة
والشهوة وهما الاصل في المنافع فالاضافة ايضا للرزق اليه تعالى من هذا
الوجه واجبة وليس يمنع مع هذا ان يضيف الرزق لينا في بعض المواضع اذا
كان على جهة الهبة والوصية وما جرى مجراها ولهذا يقال رزق السلطان
الجند ولا يقال فيا يملك بالبيع انه رزق من ابياح لانه قد اخذ اموال
عنه ولا يقال في الارث انه رزق في الميراث لان البيع الذي وقع المليك
به من غير جهة ولا مانع لاختياره وكذلك لا يقال في الغنائم انها رزق
من الكفار لهذه الامة فاما الكلام على من خطر المكاسب فوضح لان العقل
دال على حسن طلب الرزق واجتلاب المنافع من الوجوه التي لا تقع فيها
نعلم حسن ذلك ضرورة وربما لم يرد صفة التوصل الى النفع على الحسن فيكون
مباحا وامثلة من طلب الارباح وضروب المزايدات والتجارات كثيرة وما
كانت له صفة الذنب بان ينفع بذلك غيره من اهله واخوانه وبركائه
له صفة الواجب ان يدفع به عن نفسه ضررا من غرضه او الى حد الاجاء وبها

٨٨
وربما بلغ الاجاء فكيف يدفع حرجها هذه حاله ويدعى حرجه وقد الله
بطلب الرزق والتوصل الى المنافع والمتاجر في كثير من اتي القرآن في
وايتقوا من فضل الله وقل تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا
ان تكون تعادة من راضى لكم وقل تعالى واذا حملتم فامضوا وادعوا
في الكتاب الا ان تسمى انا حمل محرمي المكاسب على ان هذا المذهب
الكسل وعادة العجز وبها وهو الاصل جلوا بترك التمسك الى التمسك
احتذاء بالمنافع ويجب ان لا يتناولوا ما قدر اليهم من المأكولات وان
لا يبدوا اليها ذل بل يرفعوا ولا يفيضوا اللقمة بعد حصولها في الفم ولا
يلعونها لان ذلك مفارقة للتوكل الذي يدعون الرأمة واذا اخاذ
ان يفارقوه بشئ احد جاز في اشياء فاما التوكل في الحقيقة فهو طلب
من جهة وعلى الوجه الذي يشرح له طلبه منه وان لا يقع جرح وقطع عند
قوته ولهذا روى عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لو توكلتم على الله
حق التوكل لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا غضا ويروح بطانا فاما
مع الغد والرواح في طلب الرزق متوكلة على انه لا فرق بين من حمل
التوكل عن الكف من طلب الحلال من الرزق من جهاته المباحة وبين من
حمل ذلك على الكف عن طلب الاوالة والعلوم والآداب لان ذلك كله
من قبيل المنافع وتعلقهم بان الحلال قد اختلط بالجرام ليس بشئ لان يد
الغير اذا كانت ثابتة على شئ الظاهر انه يملك لها ما لم يعلم انه حرام
وقول من في يده حرام وحلال اذا كان عدلا مقبولا في غير الحلال

وما علينا اكثر من الظاهر كما ليس على الوارث الواصل اليه ميراث قربة
ان يخص عن جهات ملك المورد بل تتبع الظاهر وتعلقهم بان التكبد
معونة للظلمة بما يدفع اليهم من التجارات من الاعتبار والظلمة باطل
ايضا لان القصد معتبر في هذا الباب ونحن نعلم ان التاجر له يقصد
بالتجارة تنفع اصحابها بعبور ما يصل اليهم وانما قصد تنفع نفسه وهو
على غاية الكراهة لما يوجد عن ذلك من ضربة فكيف يوصف بأنه معين
مقو للظلمة ولو جاز ذلك لجاز وصفه بأنه معين ومقو للكفارة
الظلمة بما خلقه فيهم من القدر والآلات والعنة وهل ما يأخذ الظلمة
من ذلك الا كما يأخذ الصوف في الطرق من الاموال في انه لا يتبع التجارة
او كما يأخذ الذئب من الغنم في انه لا يتبع لاقتناء الغنم اذا غلب الظن
ان الذي يبقى منها وفي منفعة على مشقة اربابها ومن جملة طلب الرزق
وابتغاء المنافع الدعاء لله تعالى والمسئلة له في ان يرزق وينفع وليس احد
ان يطعن في طلب الرزق بالدعاء بان يقول كيف يطلب ما لا يأمن كونه
مفسدة ويتحاشا وذلك ان الداعي لله تعالى في انه يرزق لا بد ان يشترط
فسرا او معلنا متى لم يكن ذلك قبيحا واذا شرط ذلك خرج الدعاء من
يكون طلبا لما يجوز ان يكون مفسدة والكلام في شروط الدعاء ^{ففيها}
واحكامها حويل وليس هذا موضع تقييد الكلام في الاستعداد
اعلم ان السعر هو تقدير البذل فيما يتباع به الاشياء ولا يسمى بغير البذل
بانه سعر الا ترى ان الداهم لا يوصف بانها اسعار وان كانت اثمانا ليسعا

وان وصف تقديرها بذلك فيقال هذا المتباع بكذا وكذا درهما
وقيم المتلفات لا يلزم على هذا الحد ان يكون اسعارا لانا انما نقصنا
اسم السعر بتقدير البذل في البيع وقيم المتلفات خابرة عن المبيعات
ومن الناس من شرط في حد السعر ان يكون ذلك على جهة التراضي احترازا من
قيم المتلفات وليس يحتاج الى هذا الاحتراز لان ذكر البيع يعني عنه في
اخراج قيم المتلفات منه ولما كان السعر يتعاقب عليه الوصف بالغلاء
والرخس وجب ان يحدد الرخص والغلاء وحد الرخص هو انخفاض السعر
عاجرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص لان انخفاض السعر
في الحال الباردة لا يعده رخصا وكذلك في زمان الشتاء فكذا
استرطنا الوقت والمكان والغلاء وهو زيادة السعر على ما جرت به
العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص ويجب ان يضاد كل واحد
من الرخص والغلاء الى من فعل ما هو كالسبب فيه فان قلل الله تعالى عدد ^{الناس}
بان امانتهم او نقصهم من تناسلهم او ضعف شواهم الى الاقوال وكثر
ذلك الشيء الذي نقص سعره كان الرخص مضافا اليه وبالعكس ذلك الغلاء
فانه اذا اكثر الناس اذ قوت شواهم وقلل في ابيات اقوالهم فالغلاء مضافا
اليه تعالى ولذلك وجب الصبر عليه والرضا به والتمسك من غير تسخط ولا
تغبر لانه تابع للمصلحة واذا كان سبب الرخص جهة العباد لتسخيرهم
الامنة بالتمسك بالافقر ومنهم من الاحتكار والادخار وجلبهم للامنة
ولتسهيلهم السبيل الى وفورها فالرخص مضاف اليهم وبالعكس ذلك

لان الظلمة اذا دخرت الافوات ومنعوا الناس من بيع ما في ايديهم
منها لتوفر اسعارها خصبهم او حملوا الناس بالرهبة على تسخيرها وافر
والكثر فما يلزمونه من الاعسار والضارب حتى زادت الاسعار فالفلاء مضاي بهم
وهم المذمومون الكلام في الافعال وما يستحق بها عليها
وتنيز احكام ذلك وتفصيله قد ذكرنا في صدر الكتاب عند كلامنا في
اقسام الافعال في حسن وقيح واقسام الفعل الحسن ومراتبه ونريد الان ان
نبين في هذا الموضع ما يستحق على هذه الافعال من جزور الاستحقاق ^{وحكامها}
والمتحق من الافعال مدح وثواب وشكر ودم وعقاب وعوض وحد
المدح هو القول المبني عن عظم حال المدوح وحد الثواب هو النفع المستحق
المقارن للتعظيم والتجليل وربما زيد في ذلك فيقتل النفع المستحق الخالص
وحده الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم وحده الذم ما ابتاع
انتفاع حال المذموم وحده العقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستحقاق
والاهانة فاما العوض فقد ينأى عنه وما يستحق به الا ان ينفذ فلا ينفذ
لانما دته والفعل لا يكون مدحا الا بشرط الاول ان يكون موقفا
للاعظام والثاني ان يقصد فلكه الى التعظيم والثالث ان يكون المدح
عاما بغير حال المدوح وقد جرى قولنا اعتقاد وانظر لعظم حال المدوح
بحر العلم والدليل على ان المدح من شأنه ان يكون مستحقا ولا يكون كذلك
الا مع العلم بالاغظام اما ثابتا نحو من نذكر ونعلم من حاله ما يقتضي التعظيم
او مشروطا نحو مدح من غاب عنا بشرط بقاءه على الحال الموجبة للتعظيم والمدح

لا يكون الاجزاء ولهذا يدخل فيه التصديق والتكذيب ولا شبهة في انه
قول فلان فلا عالم او فاضل وقصد الى تعظيم فانه ما دح له وليس يشع
ان يسمى ما يرجع من ذلك الى القلب مدحا اما على طريق التحقيق او الجواز
كما سئوا بالشكر ما يرجع الى القلب من نعمة من المحسن وبين من يرجع مع ^{الفقد}
الى اعظام المحسن فيكون ايضا التفرقة بين المستحق المدح ومن لا يستحق ^{الفقد}
الى الاعظام مدحا وان كان الاصل هو القول فاما الاعظام فيدخل في
القول والفعل معا لان مرجعا لغيره فاصلا الى التعظيم فقد اعظم كما يكون
كذلك من قبل راسه والاكوار مثل الاعظام رفضا والاعظام كل قول
او فعل وضع للانباء عن عظم حال المعظم فاما الثواب فلا شبهة في انه
بالصفة التي ذكرنا لان يكونه تقعا بين ما ليس ينفع من ضرر وغيره فكونه
مستحقا بين من الفضل والمقارن للتعظيم ليس بين من العوض وانما قلنا
ان حد الشكر ما ذكرناه لان من اعترف بنبعة غير مع تعظيم له يسمى شاكرا
ولو عرى الاعتراف من التعظيم لما كان شاكرا كما لو عرى التعظيم من الاعتراف
وقارن الجود لم يكن كذلك وقد يكون الشكر عندهم باللسان وهو ^{الخط}
وقد يكون بالقلب على ما تقدم ذكره والتكمد هو الشكر بعينه وحكم الذم
في انه القول المنقزل الى القصد والعلم بحال المذموم حكم المدح الذي قدناه
وان وصف به ما يرجع الى القلب فعلى سبيل المجاز كما قلنا في المدح والشكر
فاما الاستحقاق والاهانة فيكونان بالقول والفعل معا لان من لم يعظم
غيره وهو محجب ان يمار له بعد ذلك منه استحقاقا وانما حدنا العقاب بذكرناه

لان وصفه بالضرر يتميز وما ليس بضرر من نفع وغيره ووصفه بأنه
 مستحق بميزه من الظلم وغيره وبمقارنة الاستحقاق والاهانة يتميز عما
 يفعله الله تعالى من الامراض وان كان مستحقا ايضا يتميز ايضا من ذلك
 والذي يستحق به المدح هو الواجب والندب والامتناع من القبح وانما قلنا
 ذلك لان ما عدا ما ذكرناه هو المباح والقبح ولا حظ لهما في استحقاق
 المدح ولا فعل يستحق به الاخلال به المدح الا القبح لان ما عدا القبح
 من الافعال هو المباح والواجب والندب ولا نصيب للمباح في ذم ولا مدح
 والاخلال بالواجب يقتضي الذم وهو مناف للمدح والندب لو استحق بالاخلال
 به المدح لكان تركه اولى من فعله وفي ذلك نقض كونه نذبا فاما شرط
 استحقاق المدح على الفعل الواجب فهو ان يفعله اما لوجه او لجهة
 وجوه ولا يفعله كذلك الا وهو عالم بوجهه او وجهه وجوه ساهيا
 وايضا فكان يجب ان يستحق المدح عليه وان فعله للهوة واللذة والمنافع
 الحاضرة لانه اذا كان وجبا استحقاق المدح انما هو ايقاع نفس الفعل
 من غير اعتبار بما ذكرناه لم يغير الحال قصد الشهوة واللذة كما ان الندب
 في ان يفعله لكونه نذبا حتى يستحق المدح عليه وانما يفعله للنفع الحاضر
 والدليل على ما تقدم ذكره واما القبح فيجب ان لا يفعله لكونه قبحا اولا
 بوجه فلا بد اذا من ان يكون ما لما بالقبح ووجهه **فصل** في صفات
 الثواب واحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه اما الثواب فيستحق بالتيقن
 المدح من الوجه الثلثة الذي ذكرنا في استحقاق المدح باشرط حصول

المشقة بذلك اما بالفعل نفسه او في سببه وما يوصل به وانما
 ذكرنا السيئات ما جرى مجراه لان الاخبار وردت بان وطى الرجل زوجته
 يستحق الثواب وهولادة بغير مشقة وانما جاز ذلك لان في قصر نفسه
 على هذه الجهة وعدوله عن الوطى الحرام مشقة عليه وانما يتبين انه
 لا بد من اشراط المشقة في استحقاق الثواب انه لو لا وجوب ذلك لجاز
 ان يستحق الثواب على اللذات وضروب المنافع وايضا فان الثواب في مقابلة
 ما لولاه لكان ظلما ولو لا لم يحسن بالاجاب وهذا يتبين حصول المشقة
 لا محالة ويتبين ذلك انه لو لم يعتبر في استحقاق الثواب المشقة لاستحقاق
 القديم تعالى بفعل الواجب والامتناع من القبح الثواب كما يستحق المدح
 فان قيل وما الدليل على ان الثواب يستحق بالواجب اذا كان شاقا
 قلنا لا يفرق في العقول من الزام المشقة وادخال المضرة فكما لا يحسن ازالة
 المضرة التي لا يستحق الا لنفع فلذلك الزام الفعل الشاق ان قيل اذ ثبت
 انه لا بد من نفع بما ذكرتموه انه لا بد من فعل الواجب من نفع فمن اين
 انه الثواب دون غيره قلنا اذا ثبت انه لا بد من نفع فمن جهة ان يكون
 عظيما وافرا حتى يحسن الزام الشاق لاجل ثمة لا يخلو هذا النفع من ان
 يكون مدحا او عوضا او ثوابا ولا يجوز ان يكون مدحا لان المدح
 في نفسه ليس يتبع وانما يتبع بالسرور الذي يتبعه وما يتبعه من سرور
 لا يبلغ الى الحد الذي يقابل ما في فعل الواجب والامتناع من القبح من الشاق
 العظيمة وذلك معلوم ضرورة ولا يجوز ان يكون عوضا لان العوض

لا يصاحبه تعظيم واجلال من حق وما يستحق على الطاعة من نفع ان يكون
مقارنا للتعظيم وايضا فالعوض من شأنه ان يستحق بفعل من استحق به التعويض
عليه او ما جرى مجرى فعله ولا يكون من فعل يستحق العوض والطاعة فعلنا
لا من فعل الله تعالى فلا يمكن ان يكون المستحق عليها عوضا واذا كان الله
تعالى هو الجاهل للواجب شاقا وللمرء طوعا وهذا الوجه فيجب ان
يكون هو الله تعالى هو المختص باستحقاق الثواب دون غيره والصحيح انه
لا دلالة في العقل على دوام الثواب وكذلك العقاب وان المرجح في
الثواب فيما يقع على امر من العقاب الى الاجماع والتمتع لانه لا دلالة
في العقل على دوام ذلك وان جوزنا ان يستحق اما وفرض الشك في شيء
ان يعترض دليل القاطع عليه وقد استدل من ذهب الى امر الثواب
العقاب بان حملها على المدح والذم فقل الوجه في استحقاق المدح
والثواب واحد وكذلك الوجه في استحقاق الذم والعقاب واحد فاذا
وجب دوام المدح والذم وجب دوام الثواب والعقاب وربما كذا
بان ما اذا زال احدهما بعد البتة يزول الآخر لان الذم على الطاعة والعقاب
الرايد على الثواب لما اذا زال الثواب ازال المدح وكذلك الذم على البغيضة
والثواب الرايد على العقاب لما اذا ازال الذم فبطل جميع الدوام فيقال ان
تعلق بذلك غير مسلم لكم ان وجه استحقاق المدح والذم هو وجه استحقاق
الثواب والعقاب وكيف يصح ذلك والقديم تعالى يستحق المدح على فعله
ولا يستحق الثواب ولو فعل الشيء تعالى عن ذلك لا يستحق الذم دون الثواب

وعندنا في هاترانه سبحانه لو كلف ولم يلطف لم يستحق المكلف من عصى
العقاب وان استحق الذم ولو عرف المكلف انه يغفر عقابه لكان مغفرا
له بالمعاصي فان عصى استحق الذم ولم يستحق منه العقاب ولو لم يكن على
مشقة وكلفة في فعل الواجب لكان اذا فعله يستحق المدح دون الثواب
وهذا كله يدل على ان الوجه في استحقاق الجميع مختلف وكيف يجوز ان
يدعو الى وجه استحقاق المدح والثواب واحد ووجه استحقاق المدح
والذم واحد وانهم يصرحون في كتبكم بان الثواب انما يستحق على المشقة
والعقاب انما يستحق على القبح لا يثار المكلف له على ما فيه مصلحة ومتفق
من فعل الواجب فان قلتم المشقة شرط وايتثار القبح على ما فيه مصلحة ايضا
شرط وليس بوجه استحقاق ووجه استحقاق الثواب والمدح واحد وهو
الواجب وكذلك وجه استحقاق الذم والعقاب واحد وهو قبح الفعل
قلنا لنا في ان ذلك شرط وليس بوجه كلام قد بيناه في جواب اهل التوصل
الاول في هذه المسألة وفي كل ما يتعلق بالوعيد هناك مستقصى في
ثم نقول لو لا يكون اختلاف الشرط في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب
بحد اختلافهما في الدوام ومنع من تساويهما فيه ويجري الاختلاف في الشرط
مجري الاختلاف في الوجه ثم اذا سلمنا هذا كله لم يحصل فهما الا على ذلك
لانه ليس يجب اذا تساوي في وجه الاستحقاق وشرطه ان يجب تساويهما في
الدوام لا ترى انهما مع التساوي فيما ذكرناه لم يجب ان يكون المدح من جنس
الثواب ولا الذم من جنس العقاب ولا ان يكون كل من يستحق عليه كلاما من

استحق عليه الاثر واذا كان اتفاقهما فيما ذكره لم يحكي اوى احكامها
في الوجوه التي ذكرناها جازا ان يختلفا في الدوام كما يختلفا في غيره
من الاحكام والكلار عليهم في ان ما ازال المدح يزيل الثواب وما ازال
الذم يزيل العقاب يجري على ما نفخناه واوضحناه فنقول ليس الاحكام
التي اشرنا اليها مختلفة مع الاتفاق وفي الازالة التي ذكرناها فالا
كان الدوام يجري مجرى تلك الاحكام المختلفة وان كان المزيل وحدا
وما استدلو على دوام الثواب ان المستحق لا يتعدي وجهين اما ان يكون
المبتدئ فيه مبلغا بعينه من غير تقدير بالاوقات واما ان يكون مقدرا
بالاوقات من غير اعتبار بمبلغ بعينه كاستحقاق الشكر على النعم والمدح
على الواجب والذم على القبيح وان كان استحقاق الثواب من الباب الاول
فما هذه حاله لا يصح ان يوصل الى المستحق في حال واحدة لان المعتبر
بقدره لا بالاوقات التي يفعل فيها ولوجع للمثاب ما يستحق الثواب
في حال واحدة ثم قطع عنه لم يقابل ذلك ما عرض له من مشقة التكليف
ولم يحسن التكليف والتعريض فثبت ان استحقاقه هو على وجه الثاني المعدر
بالاوقات وليس بعضنا فيه باولى من بعض فحاج ان يعلم الجميع والجواب
عن ذلك انه غير متمنع عقلا ان يكون المستحق من الثواب مقادير بعضها
غير انها توصل الى المكلف في الاوقات الممتدة ليريد سروره بها
وسعه بوصولها اليها ولا يجمع له في وقت واحد لان الثواب يحسب ان
يصبر الى المثاب على اسر الوجوه واكملها وانفقها ولهذا العلة

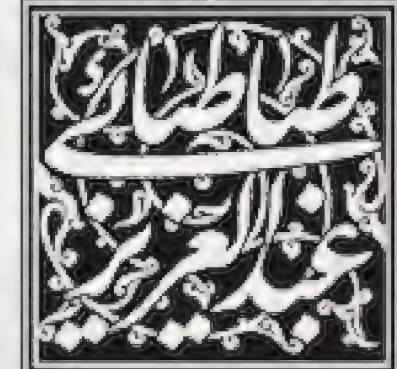
ادخينا في اهل الثواب ان يكونوا كاملوا العقول ليريد ذلك في سرورهم
وابتهاجهم واوجبت فيما يوفر من الثواب على اهل الجنة عوضا عما فاتهم
منه في احوال التكليف ان يكون متفرقا في الاوقات غير مجتمع حتى لا يحس
بانقطاعه اذا انقطع وبعد فليس من السلم والمعلوم ان الثواب لو جمع للمكلف
مع وفوره وزيادة عدد اجزائه في حال واحدة لكان لا يحسن تحمل مشقة
التكليف له وليس يمتنع ان يحسن التكليف لاجله وان لم يسل في وقت واحد
لجلالة قدره وتضاعف عدده ووفوره وما استدلو انه على دوام
الثواب انه لو استحق منقطعاً لوجب ان يكون المفضل زائدا عليه لانه
غير متمنع ان يدوم الله نعم ما تفضل به من المنافع والجواب عن ذلك ان
دوام المفضل وانقطاع الثواب لا يوجب ان يكون المفضل على مرتبة
لان الثواب انما يتبين ويشرف لوقوعه على وجه العظيم والتجليل الذي لا
يقع عليها المفضل قد واهيه كانه قطعاً في علم من رتبته على المفضل
ويلزم على هذا قبح ادامة المفضل حتى لا يساوى الثواب في الدوام
وقد اجمعوا على حسن ادلة المفضل واذا كان من مذهبهم ان اقل ما يتحس
بالطاعة الواحدة جزء او احد من الثواب فكيف يقولون انه لا يحسن المفضل
باقل قليل الثواب وهل شئ اقل من جزء واحد فان تعللوا بما يقولونه
من ان التسوية بين المفضل عليه والمثاب انما يحسن لقل ما عرض له
المكلف وهو كلف طاعة واحدة وانما يكلف الطاعات الكثيرة من المعافاة
وغيرها والثواب على ذلك عظيم لا يتفضل بمثلها وهذا عقل منهم بالباطل

لان التكليف متناول لكل طاعة في نفسها ووجه حسن تكليفها لا يتعلق
بغيرها واذا استحق بالطاعة الواحدة الجزاء الواحد من الثواب الذي من
العزيز لها من اجله وحسن التفضل بمثل هذا الجزاء الواحد فقد سقط الكلام
وما استدلو اعلى دوا من الثواب ان انقطاعه يودي الى تكرار الثواب وسوء
المقابلة لان المثاب اذا جوز انقطاع ثوابه لحقه من ذلك غم وحسرة
وخرج عن صفة المثاب والجواب عن ذلك ان الله تعالى يبرر المتأين
عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويأثمهم بما هم فيه من اللذات العظيمة عن
تذكره والتفكير فيه فقد يرى كثير من اهل الدنيا يشغلهم وفور اللذات
وكثرة وصولهم الى الشهوات عن فكر في انقطاع ما هم فيه حتى لا يخطر
ببال مع كمال عقولهم وقد استقينا الكلام في هذا الاستدلال في
جواب مسائل الموصل التي اشرنا اليها وما رفسناهم بان اهل الجنة اذا
لم يتغنوا ويغنوا بعلم كثير منهم لعقاب اولادهم واقاربهم الذين يحرمون
ميراثهم في التالم ويتالمون به وحصولهم في النيران وكذلك اذا
ينقض نعيمهم علم بعضهم بزيادة مرتبة بعضهم في الثواب على بعض جازان
لا يتالموا بتجاوز انقطاع نعيمهم فان اعتمدوا على انه تعالى يصرف على احد
الامر من قلنا مثله في الاخر فان قيل ان ما ذكرتموه لا يؤلفهم بان متحقق قلنا
بمثله في الانقطاع حذو النفل بالنفل في الناس من يذهب الى ان خلوص
الثواب من الشوائب مما يوجب العقل ويدعون انه لو لم يخلص من الشوائب
لما كان مقابلا للمشاق التكليف ولما كان الترفيع بمثابة الانقطاع

تماما والصحيح خلاف ذلك وليس في العقل دلالة على انه لا بد من خلوص
الثواب لان الثواب مقابل للمشاق التكليف وان كان يتخلله غيره لفظه
في نفسه ووفوره لمقارنته العظيم والاحلال له الذي بان به وانما
علنا خلوص الثواب المتأين في الجنة من الشوائب والاجماع بالسبع
فصل في استحقاق الذم ووجهه وكيفيته وتفصيل احكامه الذي
يستحق بفعل القبيح وبان لا يفعل الواجب وانما قلنا ذلك لان ما يفعله
الفعل القبيح من افعال المكلف هو الواجب والندب والمباح والواجب
بفعلها المدح فكيف يستحق بهما الذم والمباح لا يستحق الذم بفعله ولا
المدح ولا يستحق الذم فاعل القبيح والخلل بالواجب الا بعد ان يكون متمكنا
من الاحتراز من ذلك اما بان يكون واجبا عالما بقبح القبيح والواجب او متمكنا
من العلم وخالف ابو علي في ذلك هذا الموضع فذهب الى ان الذم لا يستحق
الا على فعل وادعى ان من لم يفعل ما وجب عليه لا بد من ان يكون فاعلا
لترك القبيح لاجله يستحق الذم وقد كان المتقدمون من المعترلة يحدون
الواجب ما له ترك قبيح فالصحيح في حده ما استحق الذم بان لا يفعل
والذي يبين بطلان حدهم الذي حكيناه ان قبح الترك تابع لوجوب
الواجب فافوجوب الواجب هو الاصل فكيف يحد بما ذكره وهو موقوف
الى ان يتعلق وجوبه بقبح تركه ويتعلق قبح تركه بوجوبه وهذا يقتضي تعلق
كل واحد منهما بخاصة وينقض هذا الحد ايضا ان في الواجبات ما لا
ترك له اصلا والترك لا يدخل في افعال الله تعالى وان دخل فيها

وايضاً فلو كان الامر على ما ذكره في معنى الواجب فليدته لكان لا يصح ان يعلم الواجب واجباً من لا يعلم ان له تركاً قسماً والمعلوم خلاف ذلك لا نعلم وجوب رد الوديعة على من طوّل بها ونعلم انه ما ردها اذ الميزان من مكانه وان لم تركاً قسماً ولو علم الترك في هذا الموضع لكان معلوماً بالاستدلال ووجوب رد الوديعة معلوم بمحض القدرة فكيف يكون وفايدته معلومين فان قيل فاحداً ترك قلنا للترك والمتروك شروط منها ان يكون القادر عليها واحداً وان يكون الوقت الذي يفعلان فيه واحداً وان يكونا مفعولين بالقدرة وتكونا ضدّين مبتدئين واخص من ذلك واولى ان نقول احداً ترك ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّه يصح ابتداءه على هذا الوجه واستغنياً لنا بدلاً من ضدّه عن ان يشترط كون الوقت واحداً لان الوصف بالبدل لا يصح مع تغير الوقت ولان الفعل الواقع في احد الوقتين لا يمنع من الفعل الواقع في وقت اخر وان تضاداً ومباشرة الترك والمتروك ان لا يحصل في الوجه واغنا قولنا ما ابتدئ بالقدرة عن ان نشترط ان يكون مباشرة لانه لا يبتدئ بالقدرة الا المباشرة واغنا ان نقول ما ابتدئ بالقدرة في فعلها لان القدرة لا يبتدئ بها الا في فعلها واغنا ذلك ايضا عن ان نشترط ان يكون الفاعل واحداً لان قولنا بدل لا يصح الا والمحل واحد والجملة واحدة فمثال الاول ما يضاد على المحل من لا يكون ومثال الثاني الإرادة والكراهة المتضادتان

على الجملة لان احداً للفعل ارادة في جزء من قلبه لكانت بكلاً من ضررها من الكراهة وتركها وان حلت محلاً اخر من اجزاء قلبه ولا اعتبار ايضا بان يكون القدرة على الترك والمتروك واحدة ولهذا قلنا ما ابتدئ بالقدرة ولم نقل بقدرة واحدة وانما لم يكن بذلك اعتباراً لان القدرة التي يفعل بها الإرادة في جزء من قلبه غير القدرة التي يفعل بها الكراهة في الجزء الآخر من القلب وان كان الإرادة تركاً لكراهة من تأمل ما حدنا به الترك علم ان الترك لا يدخل في فعال الله تعالى لا ما شرطنا فيه لا ابتداءً بالقدرة وعلم ايضا ان المتولدات لا يدخل فيها ترك لا ما شرطنا في الترك لا ابتداء بالقدرة وذلك يمنع من دخول الترك في المتولدات والمباشرة فان قيل دلوا على ان الذي يستحق بان لا يفعل الواجب قلنا الدليل على ذلك العقل كلام يتحسنون ذم من كان عنده ووديعة طوّل بها ولم يردّها مع زوال العذر وان لم يعلموا غير هذه الجملة من فعل ترك او غيره موجب ان يكون ما علموه كافياً في حسن الذم وغير مفقود الى غير سبيل ما ذكرناه ان العلم بحسن الشيء او فحشه تابع للعلم بما له حسن او قبح جملة او تفصيلاً فلو لا ان كونه غير راد للقدرة وجه في حسن ذم عند العلم بما ذكرناه ولو جب ان تكون عالمين بحسن الذم يعلم بحبسته وذلك باطل ويقوى ما ذكرناه انا اذا علمنا مستحقاً للذم عند فعل القبح قطعنا على ان كونه فاعلاً للقبح وجه في استحقال الذم من غير التفات الى غيره فكذلك القول في كونه غير فاعل للواجب فان طعن طاعن على ما قلناه من ان العلم بحسن الذم تابع للعلم بما له حسن بان النبي ص لم يخبر



بان زيد يستحق الدم لعنا بجره حره وان لم نعلم الوجه فيه فالجواب ان
 العلم بصدقه صلى الله عليه واله يقتضي بان يكون هناك وجه يستحق به الدم
 كما لو قل صدق في رجل بعينه انه يستحق الدم على فعل قبيح لعنا او على الجملة انه
 لا بد من انه فعل قبيحا فيستحق الدم وان لم يتفضل لنا وليس لاحد ان يجعل كونه
 غير فاعل للواجب دلاله على انه فعل قبيحا فيستحق به الدم في الجملة على ذلك لانه
 كان يجب فيعلم ان كونه غير فاعل للواجب يدل على انه فعل قبيحا ان لم يعلم
 حسن دمه على انه لو لم يفعل الواجب وهذا يقتضي ان كل من يعلم ما ذكره من العلم
 والعامة ايضا لا يعلمون حره ما ذكره ذلك الاخر ويدل ايضا على ذلك
 انه يحسن من كل عاقل ان تعلق الذنبان الفاء لم يفعل ما وجب عليه فبما
 من لم يرد الوديعه مع المطالبة وتكامل الشرايط على انه لم يرد لها وكذلك
 من لم يصل الصلوة الواجبه عليه فلو لا ان يكون غافرا عما وجب عليه محتمة
 لحسن الدم لما حسن تعلق الذنب به كما لا يحسن تعليقه بكل وجه لا يستحق به الدم
 وليس لاحد ان يدعى ان تعلق الدم بان لا يفعل الواجب انا حسن لان فعل
 الواجب لا بد من ان يكون فاعلا للقيح وذلك انا قد بينا ان العقلاء لا يعلمون
 فاعلا للقيح اذ لم يفعل ما وجب عليه ومع ذلك فيعلقون الدم بانه لم يفعل ما
 وجب عليه ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال ان تعلق الدم بالقيح حيث
 كان فاعلا للقيح لا بد من ان يكون تاركا لما وجب عليه والدم وبترك الواجب
 لا يفعل القبيح ولا له ان يقول من لم يفعل ما وجب عليه يقال انه اساء بانه
 لم يرد الوديعه ولم يفعل ما وجب عليه فمن اين ان الاساءة لا تكون الا فعلا

ولو جاز ما قالوه لما تعلق الذنب من فعل القبيح على انه ترك الواجب حيث
 لو افيه انه لم ينصف ولم يعدل ذلك اخر وهو انه قد ثبت ان الله تعالى
 لم يفعل الثواب والطف لا يستحق الدم والترك بما يجوز عليه نعم فيفسد
 استحقاق الذنب الى ترك هذه الواجبات كما قيل فينا فيجب ان يكون حر
 استحقاق الدم انه لم يفعل ما وجب عليه وليس لهم ان يدعوا انه تعالى اذا
 لم يفعل الثواب فيج السكيف لان السكيف قد تدمر وقوعه وتكاملت شروط
 حنه فلا يجوز ان ينقلب الى القبيح لا امر مستقبل ولا لهم ان يعرضوا بان
 السكيف انما يحسن اذا علم المكلف تعالى انه متطاع المكلف فعل الواجب
 فمتى اطاع ولم يفعل الثواب دل ذلك على انه في حال السكيف لم يكن عالما
 بانه يثبت المكلف متى اطاع فيكون السكيف في حال وقوعه فيستحق التعزير
 الشرط الذي لا بد منه وذلك ان من شأن من لم يفعل الواجب عليه ان
 يستحق في الحال ذما ما كان يستحقه من قبل ولو كان الامر على ما ذكره لكان
 تعالى متى لم يفعل الواجب من الثواب لا يستحق ذما في حال اخلاعه بالواجب وانا
 يكشف ذلك من استحقاق الذنب على اصل التكليف وهذا ينقض ما استقر في
 من وجوب استحقاق من لم يفعل الواجب الذنب في الحال ولا فرق بين من نقص
 هذه الجملة وبين من نقص وجوب استحقاق الدم على الاخلاق بالواجب على
 الجملة ذلك اخر وما يدعى ان الذنب يستحق بان لا يفعل الواجب انه قد ثبت
 جواز خلق القادر مناسن الاخذ والترك وثبت انه يجوز مع ذلك ان يترك
 اذا اخل بالواجب ولا وجه لئلا يستحق هذا الذنب اليه مع ما فرضناه جواز

خاؤه من الاخذ والترك الا ما ذهبنا اليه من كونه غير فاعل الواجب اذا
ثبت بكل ما ذكرناه ان حرجا مستحقا اذ امر على ان لا يفعل الواجب شيئا ان يعاقب
ايضا فيتحقق بذلك لان جهة استحقاق الامرين واحد وان كان العقاب
شرطا زائدا ويجب ان ان ينين جواز خلو القادر من الاخذ والترك لو كان
اقوى على فيه الى ان القادر بقدرته لا يتخلو من فعل المباشر او ضده
اذا لم يكن ممنوعا وصور ان يتخلو من ذلك في المتولد والصحيح خلاف ذلك
والذي يدعي عليه انه لو كان القادر مثلا لا يتخلو من الاخذ والترك لكان واجب
ذلك يرجع الى كونه قادرا وهذا يقتضي ان يكون قد فعل الشيء فلا بد
ان يكون فاعلا لصدقه ومعلوم خلاف ذلك لانه غير فاعل فيها الحركة ولا
ضدها من السكون مع وجود كل واحد منهما فان قيل ومن اين ان الحكم الذي
ذكرناه لو وجب لرجع الى كون القادر قادرا وما انكرتم ان يرجع ذلك الى
القدرة او محلهما قلنا صحة الفعل لا يشبهه في رجوعها الى القادر ^{حيث كان}
قادرا ووجوب ان يفعل احد مقدوريه حكم زائد على الصحة فيجب رجوعه
الى من رجعت الصحة اليه وذلك تحققنا وى القادرين في هذا الحكم لوجوب
الى مجرد كون القادر قادرا على ان هذا الحكم لو رجع الى القدرة لاستوى فيه
المتولد والمباشر لانهما معا من مقدورتي القدرة ولو رجع ايضا الى المحل
لوجب ما ذكرناه لان محل القدرة قد يكون محلا للمتولد كما يكون محلا للمباشر
وكما لا يكون وما يدعي عليه لنا ان العلم تصرفنا الناس في اسواقهم ولا يريد ذلك
ولا نكرهه وهذا يقتضي جواز خلو القادر بقدرته من الاخذ والترك ^{والسكون}

ان يدعى ان هناك اعراضا هو ضدها وذلك ان هذا الامر الذي في
اذا كان ضدا للامادة والكرهه فيجب ان يوجب جازا لا يلحق وان يحدها في
كما وجد ذلك في كونه مريدا وكادها وقد علمنا اننا لا نجد هذه الجملة في
ولاسبب ذلك اخر وما يدعي ايضا على ما قلناه اننا قد علمنا ان القوي الذي
لا يمكن الضعيف تحريك يده في حال يقضيه يمكن هذا الضعيف تحريكها
في حال نومه وهذا يطل فوهم ان القادر لا بد ان يفعل احد مقدورتيه
في حال علمه وسهوه لان النائم القوي لو كان يفعل ما ادعوه لاستمع
على الضعيف تحريك يده في حال نومه ولما وت حال النور حال اليقظة
وليس لهم ان يقولوا اننا جاز ذلك لان القوي في حال يقضيه يقصد يده
فيولد فيه السكون فيقع المنع بالمتولد وليس لهم ان يقولوا كذلك لانهم
والجواب ان المنع من التي انما هو بصدقه او لم يجرى مجراه والمتولد كما لمباشر
في انه ضد للحركة فيجب ان يقع المنع بكل واحد منهما ولا لهم ان يقولوا ان الحسيق
اذا اعتد يده انضاف ما يتولد فيها من السكون الى السكون المباشر فاد
على مقدور الضعيف وليس كذلك حال النور وذلك ان كثرة السكون
في اليد انما يكون بما ذكرناه من الاعتماد وبان تكثر القدر وتضاعف
فيفعل الجميع اجزاء السكون ما يكثر عدده ولو فرضنا النائم اقوى
هو بانضاف مضاعفة لكان الحكم لا يختلف في جواز تحريك الضعيف
ليده فقلنا انه لا ياتر لما ذكرناه وآلم امرنا خلو القادر من الفعل
وضده يتعلق بالدواعي وان لم يكن له داع الى ان يفعل الفعل او ضده

لم يخرج كونه عالما ان يفعل كل واحد منهما ومتى قويت دواعيه الفاعل
 احدهما فلا بد من ان يفعله والقيح ان من لم يفعل الواجب فعله تركا انه
 يستحق الذم على الوجهين معا لان كل واحد من الامرين جهة في استحقاق
 الذم فلم يخرج ان يختص الذم باحدهما دون الاخر فاما تضاعف الذم وتزيد
 فينظر فيه فان كان هذا المحل بالواجب لا يمكن من الاخلال به الا بان يفعله
 التارك مثل من وقف في دار مفسوبة فانه لا يمكن من ان يحل الواجب عليه
 من الخروج منها الا بان يفعل في نفسه فعلا قبيحا من يكون او غيره من
 هذه حاله يستحق الذم والعقاب على الاخلال بالواجب والتارك ولا يفتى
 على التارك ذمًا زائدا على ما يستحقه لولم يفعل هذا التارك واخذ بالواجب
 الوجه في ذلك انه غير ممكن من ان يحل الواجب من دون ان يفعل هذا
 التارك فصار التارك غير منفصل من الاخلال فالذم عليهما واحد وان كان
 يمكن من الاخلال بالواجب من غير ترك فيجوز مثل ان يكون متعلقا بالدار
 وقد امره صاحبها بالخروج بعدها كان اذن له في الاستلقاء فهذا
 فعل هذا التارك يستحق ما زيدا على ما يستحقه لمجرد الاخلال بالواجب
 من غير فعل التارك القبيح فالتارك حكم نفسه فاذا ضمه الى الاخلال ترايد عقابه
 باب — في احكام العقاب وجهة استحقاق وتفصيل حوله
 قد تقدم ذكر حد العقاب والدلالة على صحته فاما ما به يستحق العقاب
 فهو ما يستحق به الذم مما قد ذكره وهو فعل القبيح وان لا يفعل الواجب
 ولا بد في العقاب من زيادة شرط على وجب استحقاق الذم وهو ان يكون

فاعل القبيح او المخل بالواجب اختاره على ما فيه منفعة ومصلحة ففعل
 الواجب لانه فاعله هذا الشرط ادى ذلك الى ان يكون القبيح سبحانه تعالى
 لو فعل القبيح تعالى عن ذلك يستحق العقاب ولا اعتبار بقول من يعتذر في
 ذلك بان يقول انه جلد وغر لا يصح فيه استحقاق العقاب لان ذلك
 اذا لم يصح فيه فيجب ان لا يصح منه ان يفعل الموجب لاستحقاق العقاب فان
 اشراط ما ذكرناه واجب وانما استحق فاعله القبيح والمخل بالواجب العقاب
 والذم اذا كان متمكنا من التحرر من ذلك اما بان يكون عالما بقبيح القبيح و
 وجوب الواجب وممكنا من العلم بذلك لانه مع كل واحد من الوجهين
 يمكن من الاخر اذ من فعل القبيح والاخلال بالواجب فاما الدليل على صحة
 العقاب من طريق العقل فالذي اعتمد فيه على انه تعالى اوجب علينا الواجب
 على الوجه الثاني علينا مع امكان التمر في هذا الايجاب من المشقة وانما
 عرضنا بالمشقة لاستحقاق الثواب بفعل الواجب وبمجرد النفع غير كاف
 في حرج ايجاب الفعل وانما يؤثر في ايجاب حصول الضرر في الاخلال فيجب
 الجملة ان يكون على المكلف ضرر في الاخلال بالواجب ولو اعلى ان مجرد
 النفع لا يكفي في ايجاب الفعل بان النافعة لا يحسن ايجابها وان كان في
 فعلها ثواب من حيث لم يكن في الاخلال بها ضرر وكذلك المكاس في صبر
 التجارات لا يحسن ايجابها لمجرد النفع ولحسن ذلك اذا كان في تركها ضرر
 ويمكن الاعتراض على هذا الكلام بان يقال ما انكرتم انه كفى في حرج ايجاب
 وجوب الافعال لانه تعالى بالاجاب انما علمنا وجوب الافعال علينا

واما يح عليا لوجه وجوبها فالاحباب انما يحسن هذه الوجوه باعيانها
واما جعله تعشا قافيا ذاء المشقة الغرض للثواب والاحباب انما حزن
لوجه الوجوب واما النافله وانما لم يحسن احبابها لانه ليس لها وجه وجوب
كما ان للواجبات وجوها معقولة تجب منها كونها ردة اللوديعة وقضاء
الدين وما اشبه ذلك وكذلك التجارات لا وجه لها يح من اجله وقد
استدل ابو هاشم على ان العقاب يستحق بان الله لم فعل في المكلف شهوة
القيح فلم يعلم المكلف انه يستحق على موافقة القبح ضرر كان الله لم قد
اغراه بالقيح لان الذم لا يحفل مثله وليس يضر والصواب على ترك
القيح متأخر فلا يترك الوصول الى المنافع العاجلة وهذا ايضا يمكن
اغراضه بان الاغراء يزول بتجوير المكلف استحقا للعقاب على فعل القبح
وايداعا على لدغ وهذا التجوز كاف في الدخول مخرج عن الاغراء ويلزم على هذا
ان يكون الله تع لم يغرا بالقيح للمكلفين في زمان مهلة النظر وقبل
ان يعرفوا الله تعالى ويعلموا ان العقاب يستحق وجهته فلما لم يكونوا عند
احد مغيرين لتجوير استحقا للعقاب فكذلك القول في غيرهم وليس ان يشع
يقال ان فوت الثواب بفعل القبح يخرج المكلف من الاغراء لانه يعلم
انه بفعل القبح بقوته النفع العظيم من الثواب وفوت المنافع كوصول
المضاد في الدعاء وكصرف فاما ذكر ابى هاشم لتأخر الثواب فاما حيزه
الاكتاخير للعقاب فان كان العقاب مع تأخره الممتد واجرا عاجلا
من الاغراء فكذلك فوت الثواب فان استدله مستدله منهم على استحقا

العقاب بالعقل بان الخاطر انما يلقي الى المكلف اذا شبهه على النظر انك
لا تأمن ان يكون لك صانع وانك تستحق العقاب على القبح منه فاذا
عرفته وعرفت انه يعاقبك على القبح كنت اقرب الى تجنب القبح وهذا يد
على ان بالعقل يعلم استحقا للعقاب فالجواب عنه ان الخاطر انما يقول
له اذا عرفت الصانع عرفت انك تستحق ان يعاقبك على القبح وليس في حله
ما يورده الخاطر كيف يعرف ذلك اذا عرفت الله تع وهل تعرف استحقا
العقاب بدليل عقلي او بطرق سمعي ولا شبهة في انه لا يصح ان يعرف
العقاب الا بعد ان يعرف الله تع لكن كيف يعرف ذلك اذا عرفت الله
هل بالسمع يعرفه او بالعقل ولا ينكر ان يكون طريق معرفته السمع بعد معرفته
بالله تع والصحيح في استحقا العقل على القبح القبول على الاجماع والسمع ولا
خلاف بين المسلمين في ان القبايح يستحق عليها العقاب الشديد الذي
هو ضرر محض وانما اختلفوا في دوام بعضه على ما سيأتي في موضعنا من
بأذن الله تع والمختص بان يستحق ان يفعل العقاب هو تعالى دون سواه
من العباد وخالف في ذلك ابو علي الجبائي فرغم ان بعضنا يستحق على بعض
العقاب واذا كنا قد بينا ان طريق معرفة الله استحقا والعقاب على الافعال
في الجملة هو السمع دون العقل فالطريق الى تحقيق من يستحق ان يفعل القبح
ان يكون السمع ولا خلاف في ان الله تع هو المختص بذلك والاجماع قد
سبق خلاف ابى علي في هذه المسألة ويمكن ان يعتمد في ذلك على ان
قد ثبت انه تع هو المقدر باستحقاقه عليه دون العباد ووجه مقابلة

العقاب فيجب ان يكون نفع هو المنفعة باستحقاق استبقائه الا ترى
 ان المدح لما كان في مقابلة الذر استحق ان يفعل كل واحد منهما كل
 من استحق ان يفعل الاخر ^{بمكس} وعلى ايضا على ان العقاب اذا ثبت استحقاقه
 وكان لا بد من استحقاق ثبات مستحق لان يفعله والا فمقتضى كون مستحقا
 وعلما على ان العباد لا يجوز ان يستحق بعضهم ان يفعل لعقاب بعض
 لان ذلك يودي الى عموم ذلك العقلاء كما تم حسن الذر على الفصح
 وذلك يودي الى ان تحسن ان يعاقب العاصي كل موجود من الخلق و
 من يوجب ويودي الى فعل زيادة على المستحق من العقاب واذا لم يجر
 ان يستحق العبد ان يفعله فلا بد من مستحق ثباته تعالى المنفرد به وليس
 لاحد ان يدعى ان استحقاق العقاب مختص بالامساءة اليه دون غيره
 وذلك ان الاساءة انما استحق العقاب عليها لقبها لانها لو اوردت
 بالفتح عن كونها اساءة لا يستحق عليها العقاب ولو اوردت كونها اساءة
 عن الفصح تقديره لم يستحق عليها العقاب وهذا بين ان الاساءة كغيرها
 من القبائح في ان القديم لله هو المختص باستحقاق ان يعاقب عليها وتعلق
 الى على بان ولي الدم يستوفى القود في الفعل وهو عقوبة وليس بمقتضى لان
 ذلك انما يرجع فيه الى التمتع دون العقل واستيفاء الولي لذلك لا بد
 على انه حق من حقوقه كما ان استيفاء الامار له لا يبدل على انه حق وانما
 المصلحة تغلف به وكيف يستحق الابن العقوبة على هذه الجناية وهي على
 الاب دونه واستقاط ولي للذوق القتل وسقوطه باستقاط

لا يدل على ان القتل خوف حقوقه بل ذلك تابع للسمع والاستقاط من الولي
 كما سفع عن نفع المصلحة في استيفائه لذلك فلهذا اسقط العقاب في الدنيا
 واجل الى الآخرة ولا دليل في العقل على ذوام العقاب كما قلنا مثله
 في الثواب وهذا بين في العقاب ولان الثواب يدل العقل عندنا على
 استحقاقه من غير دلالة فيه على ذوامه ولا انقطاع والعقاب ليس العقل
 دلالة على الدوام على استحقاقه من غير دلالة فيه على ذوامه فكيف يدل
 على كيفيته في ذوامه وانقطاع وقد تكلمنا فيما مضى على حملهم الثواب في الدوام
 على المدح وحملهم العقاب في الذوام على الذر بما فيه كفاية وان تعلقوا
 في ذوام العقاب بانه متى جرد انقطاعه لحق العاقب بدون راحة وكل
 عقابه مشوبا وخرج عن صفة فقد تكلمنا على ذلك في ذوام الثواب
 سيأتي فيه هذا الكلام في العتاب ما وقف عليه بمشية الله تعالى
 يذهب اليه ان عقاب الكفر دائم لانه لا خلاف بين الامة في ذوامه
 واما عقاب المعاصي التي ليست بكفر فلا دليل على ذوامه بل قد دل الدلائل
 على وجوب انقطاعه على ما سيأتي ذكره وما عتده المخالف في المعاصي
 كلها يستحق بها العقاب الدائم وان لم تكن كرا وقاترته الايمان بان
 وجه استحقاق العقاب الدائم اذا كان هو وجه الفعل وجب ان يستحق
 بكل فتح العقاب على سبيل الدوام ليس بمقتضى لان الوجه ان كان وجه
 فقد يتراد العقاب ويتضاعف مع الاشتغال في الفصح ولو وجب فيه
 تساوي المستحق العقاب في كل وقت فالجائز مع التساوي في الفصح ان

عقاب احد اليقين دائما والاخر منقطعا ولا ما يعمدونه ايضا في ذلك
من قولهم ان الامة مجمعة على ان الكافر يستحق معاصيه كلها العقاب
الدائم على المباحات لان مضامة الكفر للمباح لمضامته للعاصي فان
اثر في البعض اثر في الجميع ليس بشئ صحيح لا نأخذ في الاجماع الذي ائتمروا
ولا نسلمه والذي وقع الاتفاق عليه هو ان الكافر يستحق العقاب الدائم
وهل يستحق الدوام على كل معصية فيه الخلاف على اننا لو سلمنا تبرعا
لمشكر ان يكون معاصي الكافر يقع على وجوه من يقع بقتلهم والعقاب
وان لم يجب وقوع مثل ذلك ممن ليس بكافر ويكون كونه كافرا دليلا لنا
على دوام عقاب معاصيه لانه وجه موثر وهذا كما نقوله كلنا في
كل طاعة من طاعات النبي صلى الله عليه وآله من طاعة احدنا لا لان
كونه نبيا موثرا في ذلك لكنه دليلا على انه يختار من الطاعات الا
ما هذه صفة فلا اعتبار فيما يستحق على الافعال بالصورة والقبول
بل بالوجوه التي تقع عليها ولا يلزم على ما قلناه في طاعة النبي صلى الله عليه وآله
المباح من بخله من يستحق به الثواب وتكون النبوة مؤثرة فيه كما اثرت
في طاعته كما ذكرناه من ان النبوة دلالة لنا على ما قطعنا عليه من كثرة
الثواب والموثر على الحقيقة الوجوه التي تقع عليها الطاعات فالنبوة
دلالة كما ان كونه كافرا دلالة وليس لهم ان يتجروا من ان يكون
اختلاف الوجوه موثرا في دوام العقاب لانها كما يجوز ان يؤثر في
العقاب وتضاعفه يجوز ان يؤثر في دوامه لان الدوام من التبريد

والتضاعف فضل في ذكر ما يزيل الثواب والعقاب من الوجوه
ويدخل في ذلك الكلام في التماثل اعلم ان الثواب عندنا لا يزيله
شئ بعد ثبوته والعقاب اذا ثبت فانما يزيله العفو من مالكة المستحق
يفعله ولا يزول الا بدنه فانه لا يزول الا بسبب مفصل به لانه لا وجه
يقضي استحقاق زواله وهذه الجملة انما يتبين بالدلالة على ما يدعي
ابطال التماثل لان محال فينا يدعون ان الثواب وان كان لا يزول
تفضلا لانه حق عليه فانه يزول بالندم على الطاعة وبالعقاب الكثيرة
الذي يوفي على ثواب فاعلمها والعقاب يزول بالتفضل وبالندم الذي
هو التوبة وبنية ذرة ثواب لطاعات على عقاب المعصية في الموضع الذي
يتمون المعصية صغيرة والذي يدل على نفي التماثل ان نفي التماثل لا يكون
مضادا او ما جرى مجراه ولا تضادا بين الطاعة والمعصية بل هما من جنس
واحد عندنا وعندهم بل نفس ما يقع طاعة يمكن ان يقع معصية ولا ينفك
ايضا بين الثواب والعقاب لهذا الذي ذكرناه بعينه لان الحسن في احد نفس
ما كان ثوابا كان يجوز ان يقع عقابا لان الثواب هو النفع الواقع على
الوجوه ولا شئ كان متفعا الا ويمكن ان يكون مضرة بان يدل مع التفاضل
ولو كان بين الثواب والعقاب تضادا وتنافيا لما صح ان يتضادا
هما معدومان لان الضد الحقيقي لا يتفق ضده في حال عدمه وعندهم
ان التماثل يقع بين المستحقين من الثواب والعقاب والمستحق لا يكون
الامعد وما وان ثبت ان مختص هذه الجملة فنقول قد ثبت استحقاق الثواب



بالطاعة فلا وجه يقتضي زواله فيجوز ان يحكم باستمرار استحقاقه وسنتكم
 على ما يدعى من الوجوه المزيلة له دليل اخر وما يده على التخابط ان
 القول به بوجوبه في جمع بين احسان واساءة ان يكون عند العقلاء
 بمنزلة من لم يحسن ولم يسيئ بان يتساوى ويتعادل ما يستحق مدح
 وذم على احسانه واساءته او ان يكون بمنزلة من لم يحسن ان كان يستحق
 على اساءته هو الزايد او بمنزلة من لم يسيئ ان كان يستحق على احسانه هو
 الزايد ومعلوم ضرورة خلاف ذلك وقد ذكرنا في كلامنا على الوعيد
 من جملة جوابات اهل الموصل دليلين آخرين في تقي الاجباط كان يتك
 بهما الخالدي لم يذكرهما ههنا لان عليهما اعتراضا وفيما ذكرناه لان كفاية
 وقد استدلت القائلون بالتخابط باشياء الاول ان الثواب مشابها ان
 يقارنه التعظيم والتبجيل ولا يستحق الا كذلك والعقاب ايضا يستحق على طريق
 الالهانة والاستخفاف ومعلوم استحالة تعظيم احدا لغيره واستخفافه
 به في حال واحدة وانما يتعدى ذلك اذا تكاملت له شروط ثلثة الاول
 ان يكون الدام والمادح واحدا والثاني ان يكون المدح او المذموم
 ايضا واحدا الثالث ان يكون الوقت واحدا واذا تعدى فعل شي تعدى
 استحقاقه لان الاستحقاق مبني على صحة الفعل فيقال لهم ما ادعيتهم
 معلوم فيه منا الخلاف فان احلتم على الضرورة فالعقلاء لا يختلفون
 وان استندتم الى دليل فاذكروه وبعد فليس يخلو ما ادعيتهم تناقض المدح
 والذم والتعظيم والاستخفاف هو ما ينطق به اللسان او ما يعتقد في

فان كان الاول فاعلم انه جائز لان احدا لا يمنع ان يمدح غيره على فعل
 لسانه ويدم على فعل اخر بما يكتبه ويخط يده ولو خلق له لسانا لثاني
 منه ان يمدح باحدهما ويذم بالاخر فعلم انه حيث يتعدى النامى يتعدى لثاني
 يرجع الى الاله يوضح ما ذكرناه ان بالكلام الواحد لا يجوز ان يذم زيدا
 ويمدح عمر في حال واحدة وان كان يتناهي عند خصوصنا بين ذلك
 من اهم في التناهي ان يكون المدح والمذموم واحدا فعلم ان التعد
 لنا هو لشي يرجع الى الاله وان ارادوا بالتعد زيدا يرجع الى القبح ففيه
 الخلاف ولو قلنا ان المعلوم خلافه لكننا اقرب الى الحق منهم على اعم
 فيما يتعدى حصول شروط ثلثة ولواضا فواشراطا ربعا لوقع الوفاق
 وارتفع الخلاف وهو ان يكون الفعل الذي به المدح والذم واحدا ان
 دعوى تناهي الذم والمدح مع تغاير متعلقهما ظاهرة البطلان لان سائر
 النامى تناهي بان يتعلق كل واحد بمعلق لاخر واذا فرغوا الى ان يقولوا ان الذم
 والمدح لا يتعلقان على الحقيقة كتعلق العلم والارادة وانما يجوز بذكر
 المتعلق بهما كان ذلك اقوى في لزوم الكلام لهم لان المتعلق على الحقيقة اذا
 كان لا يتناهي ويتضاد مع تغاير متعلقه فالاولى ان لا يكون ذلك فيما هو
 مشبه به وبعد فليس يخلو ان يكون وجه التعد الذي دعوه هو لما يرجع
 الى المعظم المستخف به اولشي يرجع الى المعظم المستخف به فان كان الاول فقد
 كان تحت استحالة ذلك من فاعلين لان ما يرجع الى المفعول به لا يختلف
 تعدده على الفاعل الواحد ولا اثنين كالحركة والسكون وفعل كل ضيق

في حال واحدة ومعلوم جواز ذلك من قائلين بخلاف وإن كان
وجه التقدير لما يرجع إلى الفاعل فقد بينا أنه يتناهى في ذلك لا فيما يرجع
إلى القلب ولا فيما يفعل باللسان ولا شبهة في الاعتراف بالنعمة وتوطيئ
النفس على الذم بها وقد بينا أن الجمع بين ذلك بكلام واحد لا يتعذر
لشيء يرجع إلى الاله وليس لهم أن يدعوا أن امتناع ذلك وإن لم يكن للشك
فهو لا جلال للدواعي والصوارف لشيء يرجع إلى الاله وليس لهم أن يدعوا أن
امتناع ذلك وإنما يدعوا إلى تعظيم زيد تصرف عن الاستحقاق به وذلك
بأننا لا نسلم أن الدواعي إلى عظام زيدا صارف عن اهانتة على كل حال
وإنما يكون ذلك صارفا لمن عرضه نفع زيد ومضرته أو كان ممن يتعدى إليه
منفعة ومضرته فإما من كان عرضه فعل المستحق به سواء ضره أو نفعه وكان
ممن لا يتعدى إليه منفعة ولا مضرته فإما من كان عرضه فعل المستحق به سواء
ضره أو نفعه فغير متمنع أن يفعل به الأمرين ولا يضره فعل أحدهما عن فعل
الأخر وإي فرق بين من ادعى ذلك في المدح والذم وبين من ادعاه في الإلزام
واللذة والمنفعة والمضرة وادعى أن أحدهما صارف عن فعل الآخر بخلاف
بيننا في أن فعل الالم واللذة في الحال الواحدة من فعل واحد جائز غير
غير متناف وغير متنافيها شتم خاصة أن المحس يستحق باجابه الشكر مع ضرب
من التعظيم وإن كان كافرا أو صاحب كبيرة مستحقا للعقاب والاستحقاق
فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم والاستحقاق ولم يتناهى عنده فإني
فرق بين الأمرين فإن قال — التعظيم المقابل للنعمة بخلاف التعظيم

المستحق على الطاعات له يلفت إلى تزيق منه لأن التعظيم إن نأى في الاستحقاق
فلاجل أنه تعظيم وذاك استحقاق لا شيء يرجع إلى سبابه فإن جاز
اجتماعهما في موضع آخر على النعمة ولهذا ذهب أبو علي إلى أن استحقاق العباد
يجب بالشكر المستحق على النعمة فإن قيل موضع الشبهة فيما ذكرتموه وهو أنكم
قد حددتم المدح بما أنبأ عن عظم حال المدح والذم بما أنبأ عن
حال المذموم ومعلوم تناهى الأمرين لأن الحال واحدة لا يجوز أن
تكون عظيمة متضعة ومعنى أحد الأمرين يقتضي نفى معنى الآخر قلنا إنما
أردنا بأن حد المدح ما أنبأ عن عظم حال المدح والذم ما أنبأ عن
حاله الإشارة إلى الحالتين له أحدهما عظيمة والآخرى وضعية ليس
المرجع بالأمرين إلى حالة واحدة فثبت التناهي بينهما وليس يمتنع للشخص الواحد
حالة ترفيعة وحالة أخرى هابطة دنية طريقة أخرى لهم وما استدلوا
به أن من حق الثواب والعقاب أن يكونا صافيين غير مشوبين فلو استحقا
في الحالة الواحدة لم يخل من أن يستحق فعلهما على الجمع أو على البدل فإن
جمع بينهما خرجا عن الصفة الواجبة لها من الخلو والصفاء وإن فعلا
على البدل فكذلك لأن إيهما قدم على صاحبه فالفعل به منتظر
لوقوع الآخر وذلك يقتضي المشوب ونفي الخلو والخروج عن الصفة
الواجبة وإذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما كالصديق فيقال لهم ما ^{لعل}
فغير دال على أن الثواب يجب أن يكون صافيا خالصا وكذلك العقاب
ادعى في ذلك دليلا عقليا لم يجدوه والذي دل عليه الإجماع أن الثواب

لا يترج بالعقاب وكذلك العقاب و علم ايضا بالاجماع ان الثواب لا
 الى سعة لا يجوز ان يتعقبه ثواب ومع هذا ليس واجب اذا تعقب العقاب
 الثواب ان يكون المعاقرة ذللة وان يخرج عقابه من صفته التي استحق
 عليها لان الله تعالى يجوز ان يذهب عن ذلك ويشغله عن التفكير على ان
 للعاقب يعاقب اهل النار سعة بما هو فيه عن الافكار ولو قل ايضا ان
 علم اهل النار بانقطاع عقابهم لا يكون فيه راحة بعد بئسها لان الذي
 هم فيه من ضرب الامم وفنون المكارة يخرجهم من الاستغناء بهذا العلم ويجري
 مجرى ما يتولجوا عن ان علم اهل الجنة الفرويدي بالله تعالى وانما يكون الجزع
 بشارة لاهل الجنة دون اهل النار وان كان قد سقط عن العمل كل الظن
 في المعارف من حيث الاعتداد لاهل النار مع ما هم فيه من العذاب بزوال هذه
 المشقة ليسر التي يعتد بها اهل الجنة على ان اهل النار يعلمون حصول اعدائهم
 منهم في العقاب وان بعض اجاباتهم واولادهم في النعيم المقيم وهذه راحة و
 لذة مخفية عنهم فاي شيء قالوا في هذا ان الله تعالى يشغل عنه وياهم ومثله
 لا يعتد به قلنا فيما سألوا عنه نظيره فاما قولهم ما استحال فعله بخلاف استحقاقه
 فيجب اذ اريد ان ما استحال فعله استحال استحقاقه على الوجه الذي استحال
 الفعل عليه والثواب والعقاب انما يستحيل فعلهما على سبيل الجمع فاستحقاق
 فعلهما على الجمع لا يقع ولا يمتنع ان يفعلا على سبيل البدل فالاستحقاق فلهما
 على البدل جائز وليس في ذلك باكثر من الصديقين اللذين يستحيل فعلهما على
 الجمع ويجوز على البدل فالضرورة يتعلق بفعلهما على البدل دون الجمع فان

تعتبر من ان يكون معاقبا من حال هو فيها يستحق الثواب والتعظيم قلنا
 اعجب من ذلك ان يكون في حال يستحق فيها بعينها الثواب الخالص الطافي
 مكلفا مستحلا للشاق او ميتا توابا في غير القبال ان المكلف عندهم يستحق
 الثواب عقيبا للطاعة وبنه وبين الوصول الى الثواب احوال كلها في
 الثواب طريقته اخرى لهم لو امكن المعلوم ضرورة تقع الذر على الاساءة
 الصغيرة لكسر قلم لمن له من الاحسان العظيمة وافحه لتخلص النفس ^{بالعلم}
 ولا اغناء بعد الفقر والاعراض بعد الذل وتلك الاساءة وان صغرت في
 الاحسان فان انفردت لحسن الذر عليها ولا وجه لفتح الذر في هذه الحالة
 الا لانه سقط واجب واذ ثبت ذلك في الذر والمدح ثبت فعل في الثواب
 يقال لهم نحن نخالف فيما ادعيتم انه معلوم وليس يتبع ان يذفر بالاساءة
 الصغيرة فاعلمها وان استحق المدح على الاحسان الكثير ولو كان هذا ضروريا
 لاستوكان فيه وما بين صحة ما ذكرناه ان هذا المسئ بالاساءة الصغيرة
 في جنب الاحسان العظيم لو ندم على احسانه بحسن لا خلاف بين العقلاء
 ان ندم بتلك الاساءة التي لم يستحقوا ان يذموا بها في جنب ذلك
 الاحسان وهذا يدل على ان المستحق على تلك الاساءة باق ما انخط
 ما انحط بذلك الاحسان لانه لو كان انخط لما عاد فليس من ^{مخالفتنا} من ذهب
 ان المنحط من الثواب او عقاب يعود بعد زواله فان لو اكل احد
 يعلم ضرورة ان حكم هذا المسئ بالحقر من الاساءة اذا انفردت بخلاف
 حكمه اذا قام به الاحسان العظيم قلنا الاشبهة في اختلاف الحكم لانه

مع الأفراد يستحق الذم المحض والبعيف الصنف وإذا تارنت لاحسان
استحق المدح العظيم والتعظيم الكثير مضافا الى ذلك ثم نحن بفرض موضعنا
فيه العلم الضروري يدل على بطلان زاهم في الاجباط ويحمله الظاهر
الاصل وتخل عليه ما مده فقولا قد علمنا انه يحسن ويجبر البعض
الناس باحسان واساء اليه لا يظهر زيادة احدهما على الاخر ان يمدحه
على احسانه ويذم على اساءه ويقول له في الحافل قد احسنت الي وكذا
ويمدحه ويشكره ثم يقول لكلمات في كذا او يعتقد وبك فلو تجرد
احسانك لخلع لك مدحى شكرى وهذا يدل على اجتماع الاستحقاقين
وبطلان ما يدعون من التباين واذا اجتمعتا لبعض المواضع علم فساد
ما يدعى من التناقض وحمل على هذا الموضع الظاهر ما يغض من المواضع ثم
لو سلمنا تطوعا وبرعا فمع ذم كاسر القلم اذا كانت له النعم العظيمة لم يحسب
ما ادعوه من ان القبح انما هو لسقوط المتحق لان ههنا مواضع كثيرة فيج
فيها المستحق ان كان ثابتا لم يسقط الا ترى ان فعل الثواب عقيب الطاعة
والعقاب عقيب المعصية لا يحسن ولم ينج ذلك لسقوط الاستحقاقين
ثابت لا محالة بخلاف بيننا وفعل المتحقق وكيف يحلون في فعل الله
في الموضع الذي تعلقوا به دلاله على سقوط ورواى استحقاقه فان لوا
ثبوت المتحق يفتى حرس فعله وقع فعله يقتضى زوال استحقاقه الا ان يعرض
مارض ولا يمنع مانع معقول والمستحق الثواب والعقاب لما في فعلها
عقيب الطاعة والمعصية لوجه معقول وهو اقتضاء ذلك الحاق

وبطلان التكليف والعرض به وقع فعل الذم كاسر القلم لا وجه له
الا زوال الاستحقاق قلنا قد بطل ان يكون في فعل الشيء دلاله على بطلان
استحقاقه على كل حال هو الذي قصدناه ولم يبق الامتناع بذكره
في ذم كاسر القلم على التفصيل كما اشترتم انتم الى فيج فعل المتحق على الطاعة
والمعصية عقيبهما وذكر الوجه في ذلك على التفصيل غير لازم لنا وليس
ان يعلم على الجملة انه لا بد له من وجه فيج ذلك غير سقوط المتحق وزواله
ان لم يفتل لنا لان علم الجملة ههنا كاف في التكليف له تطاير كثير
وقد علمنا ان هذا المنعم بالنعم الكثير لو ندم على فعله لحسن من كسر قلبه ان
يذمه على ذلك لا محالة على ما تقدم ذكره فلو لا ان الذم بكسر القلم ثابت
الاستحقاق لما حرس بعد الذم على النعم لان ما انحط لا يعود عندهم ولا
بحس فعله بعد انحطاطه واذا علمنا بهذه الطريقة بثبوت وعلمنا على
سلما بترعا في فعله علمنا ان هناك وجهها له في غير زوال الاستحقاق
وما قيل لهم في الرد على ما يحلون به من بطلان الذم اليسير في حجب المدح
الكثير انا نعلم ضرورة حسن مدح كل من على صفات كثيرة يقتضى المدح
والتعظيم مثل كمال العقل ووفور الحلم وشرف السب وان حرسه على خلق
مذموم يكون عليه مثل ان يكون عجولا سريع الغضب وان احدا من و
كثر لا يمنع من احدى وهذا انه يقتضى انه لا تنافي بين كثير الذم وقلة
وان احدا مما لا يؤثر في صاحبه فان استدلو على التباين بقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات وبقره لا تبطلوا صدقاتكم بالان

وقوله تعالى لا ترتفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول
 كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تعلمون وقوله نعم ان ان شئت
 ليحبطن عملك والجواب عن ذلك انه لو كان لهذه الايات ظواهر يقضي
 بطلان ما ذهبنا اليه من نفى التجايط لوجب ان نحمل على خلاف ظواهرها
 للدلالة العقلية التي لا يمتثل ولا يدخل المجاز فيكيف ولا ظاهرها الا
 وهو الى ان يشهد بصحة بقولنا اقرب لان الاحباط المذكور في جميع الايات
 معلق بالاعمال دون اجزاء عليها وخصوصا يذهبون الى التجايط بين
 اجزاء على الاعمال فلا نشاهد لهم في شي منها واذا المكنات اويل هذه
 الايات من غير عدول عن طواهرها كذا اولى منهم بها ومعنى قوله نعم ان
 يذهبن السيات ان من استكثر من الحسنات وادعى نفعها كان ذلك ^{لنفعها}
 له في الامتناع من السيئات وهذا تاويل يوافق الظاهر ولا يحتاج معي الى
 يقول ان جزاء الحسنات يذهبن جزاء السيئات واما تاويل الايات الباقية
 فبين بما تقدم وهو ان ابطال العمل واجباط عبارة عن وقوعه على
 على خلاف الوجه المستفاد به لان احدا لو جعل لغيره عوضا على اقل راب
 او غيره من موضع الى غير موضع معين لكان انما يتحقق العوض اذا نقله الى ذلك
 المكان المعين ولو نقله الى غيره لقتل احبطت عملك وابطلتة وفسد
 مرجعها او وقعت على وجه لا يتحقق به نفعها واعدلت عن الوجه الذي يتحقق
 معه النفع ومعلوم انه ههنا ما كان يتحقق شيئا فابطله واجبطه بل
 المعنى ما ذكرناه فلما كانت الصدقة انما يتحقق بها الثواب فيقتل بطلان ذلك

دفع الصوت على صوت النبي صد لوقع على سبيل الاجابة له والمساومة
 الى امثال امره لا يستحق به الثواب واذا وقع على خلاف ذلك بطل العمل
 واجبط وكذلك لمن عبد مع الله فقد شرب كما يوصف عمله بالبطلان ^{الاجباط}
 لانه وقع على وجه لا يتفاد به ولو اخلص لعبادة الله فقد وافرها لا
 تنفع بها فان قيل قد ادعيت ان العقاب يسقط باستقاط ما لك
 على وجه التفصيل فدلوا عليه قلنا الدليل على ذلك ان العقاب
 حق لله تعالى اليه الصرف فيه القبض والاستيفاء والاستقاط لا يقتضي
 اسقاط حق منفصل لغيره فيجب ان يسقط باستقاطه كالدين لان الدين
 انما يسقط عند اسقاط مستحقه لا خصوصا هذه الصفات ^{بين ذلك}
 انه لو لم يكن اليه اسقاط لم يكن اليه قبضه واستيفاءه لان كل ذلك
 تصرف في هذا الحق فمن ملك بعضا ملك الجميع ومن لم يملك بعضا لم يملك
 الجميع الا ترى ان الطفل لو اسقط حقه من دين على غيره لما سقط وان
 كان حقا له لان الصرف في هذا الحق بالقبض والاستيفاء ليس اليه بل
 الى وليه وهو محجور عليه في هذا الحق ولما شرطنا في صدق الدليل
 ان يكون حقا له حتى يلزم اسقاط الحقوق عليه كالثواب والعوض ^{سقاط}
 مستحقه وشرطنا الصرف بالقبض والاستيفاء ليقبض له الولي ولا يلزم
 سقوط الثواب او العوض باستقاط مستحقه لان الكلاية في الثواب
 والعوض الى غير المستحق وهو الله تعالى وشرطنا ان لا يتعلق بحق لغيره منفصل
 اخر اذ من سقط الدف المستحق على القبيح لعقبه باستقاطنا لان هذا ^{لذم}

تابع للعقاب ولا يجوز رواه مع بثوث العقاب فلو سقط باستقامتنا
 لسقط العقاب وهو حق غير تام فسل وراعيانا الانقضاء لان الدفر
 يسقط باستقامت العقاب لانه تابع له ولا يسقط العقاب باستقامت الدفر
 لانه اصل متبوع كسقوط كل حق يتعلق بالدين من اجل وخيار و غيرها
 عند سقوط الدين ولا يسقط العقاب باستقامت الدفر لان العقاب تابع
 للدفر على ان الدفر ليس بحق خالص لنا لانا متعبدون به وفيه صلاح في الدين
 لنا فهو كانه حق علينا وهذا الوجه ولا نه ايضا ما يردع المفعول به فكانه
 حقه ولم يخلص كونه حقانا كالدين وما استشهه وان شئت ان تقولوا في الا
 العقاب حق لله نعم اليه قبضه واستيفاه ويتعلق باستيفاه ضرر حق
 ان يسقط باستقامت كالدن ولا يلزم ايضا الدفر لانه ليس بما يضر استيفاه
 ولان الذم ايضا حق للفاعل والمفعول به على ما قدمناه فاذا ثبت ان العقاب
 يسقط باستقامت الله نعم فيجب ان يكون حسنا في كل موضع اشقت عند جبه
 القبح لانه من جهة الفضل والاحسان وفي حكم ايصال المنافع على سبيل المثال
 فكما لا يد في ذلك من اشتراط اشفاء وجوه القبح فكذلك نكدها وعفو الله
 نعم عن المذنبين في الاخرة بفضل باستقامت ضرر عظيم عنهم ولا وجه
 فيه من وجوه القبح فيجب القضا الحسن ودعوى من يدعي انه مفسدة او غم
 بالذنوب باطله لان العفو لما يقع في الاخرة بحيث لا تكليف ولا مفسدة
 فيه اللهم الا ان يقال ان الاطماع في العفو فيه اغراء بالذنوب الدنيا
 ومفسدة وهذا غير صحيح لان في المكافاة من يكون مع وقع العلم في العفو

والشدد اقرب الى فعل القبح فالاحوال مختلفة في ذلك وقولهم ان الاطماع
 في العفو فيه اغراء بالذنوب في الدنيا ومفسدة وهذا غير صحيح لان في المكافاة
 من يكون يقتضون ان لا يكون الله تعالى قد زجر عن المعاصي بغاية الزجر غير
 صحيح لاننا نقول لهم ومن اين وجوب غاية الزجر عليه نعم فاذن لا ادعي
 ثم ما المراد بغاية الزجر ان تريدون غاية المقدور فهذا لا يصح لان في المكافاة
 غايات ما انتهى الزجر اليها وان ارادوا غاية ما يقتضيه الحكمة والمصلحة
 فباي شيء علموا ان القطع على العقاب بهذه الصفة ويلزم على هذه الطريقة
 ان يخبر الله نعم بعد داجراء العقاب الواقعة بالمكلف في كل حال وفي
 ذلك وكيفية وصوله لان ذكر ذلك ارجح لا محالة واذا لم يفعل هذا
 فيجب ان لا يكون ناجرا بغاية الزجر واذا ثبت بما ذكرناه جواز سقوط العفو
 بالعفو فاعفوا ان يقولوا الله نعم قد استقطت عقوبة زيد وسمي بعقابه
 فيسقط بهذا القول العقاب المحق ويصح فعله مستقبلا ويجري مجرى ما يبر
 الحقوق من دين وغيره في انه يسقط بالبراء الذي هو القول وعند محالنا
 في الوعيد انه يسقط بهذا الوجه الذي ذكرناه ويسقط بوجاهة وهو
 ان لا يفعل تعالى العقاب والحال حال حسن فيها استيفاء العقاب غير
 انهم يقولون ان هذا الوجه يقتضي استقامت ما لم يفعل من العقاب في تلك
 الحال خاصة دون المستقبل وهذا الوجه غير صحيح لان العدول عن استيفاء
 الحق وان كان مستالحا لا لا لاستيفاء لا يدل على الاستقامت الا ترى
 ان من لم يسوف الدين من في وقت حلوله لا يحكم عليه بان يستقط

بل نقول آخره ولتثبت فالأما كان العقاب بهذه الصفة فإذا قيل في
 فائدة في التأخر والوقت وقت الاستيفاء قلنا لا يشع ارتفاع الدواعي
 إلى الاستيفاء والدواعي إلى الاستقاط وليس بعدها إلا التأخر وغير متع
 أن يتأخر أو لا يتأخر فائدة كما يتعلق بالاستيفاء ومن هذا الذي
 يخفى عليه أن نزل المطالب بالوديع في الوقت الذي يجوز أن يجازيها فيه
 ليس استقاطها من سائر ما كان قبل قد ابطم أن يقع التحايط بين ثواب
 الطاعات وعقاب المعاصي فثبتوا أن التوبة لا تؤثر في ذلك المحقق العقاب
 قلنا ما دللنا به على نفي التحايط بينا ولا هذا الموضع لأن التوبة عند
 يسقط عقاب ما هي توبته ويحيط كما يحيط الثواب الزايد العقاب الناقص
 غير أنهم يدعون أن القوة لم تسقط العقاب لعظم المستحق عليها من الثواب
 بل لوجدها وهو أنها في الجهد في ملا في المعصية والدليل الذي قدمناه
 في أن الشيء لا يحيط فيه إلا بعد أن يكون بينه وبين تضاد ما يطل من
 أيضا في التوبة لأن التوبة إذا لم تؤثر في استقاط العقاب بكثر ثوابها
 الذي يدعون أنه كالمنا في لعقاب فعمله لا تضاد ولا ثبات في ثوابها
 ثوابها وبين العقاب فكيف يطل ما لا ينافيه والعقاب المستحق لا يكون إلا
 معدوما والموجود لا ينفى المعدوم فإن استدوا على أن التوبة تزيل العقاب
 على سبيل الوجوب بأنها لو لم يكن كذلك لفتح تكليف لما سبق بعد فسق
 التكليف بما يحسن تعريضا للثواب والفاستومع استحقاق العقاب لا يجوز
 أن يستحق الثواب فيحيا أن يكون له طرق إلى إزالة العقاب لينتفع بما عرض له



بنية محقق طباطبائي

من ثواب طاعته وليس ذلك الطريق إلا التوبة فيحيا أن يكون مستقط وجوبا
 للعقاب قبل قد ثبتتم هذا الاستدلال على تحري ثوابها وهو أن الثواب
 المستحق للعقاب لا يجوز أن يستحق الثواب بطاعته حتى يجمع له الاستحقاق
 وهل الخلاف إلا في ذلك وعندنا أنه غير متع أن يجمع له استحقاق الثواب
 والعقاب في صاحبه وقد رد لنا على ذلك فيما تقدم ولو صح لكم تأثر كل
 واحد من الثواب والعقاب في صاحبه وإلزاما لا يجمعان شيئا من ثواب
 إليه في التوبة والطريق واحد فكيف يثبتون الشيء على نفسه وبعد فأننا لم
 لكم هذا الموضع ونحنا وزعمه ونقول أنه لا بد إذا كلف الفاسق المستحق
 للعقاب أن يكون له طريق إلى الانتفاع لطاعته ولو لم ينتفع بها إلا بزيادة
 عقابه وقد جعل به إلى ذلك طرق وهو إعلام الله له أنه تفضل عليه
 عند فعله التوبة باستقاط العقاب عنه فينتفع حينئذ بثواب طاعته
 ولا فرق في الحكم الذي ذكرناه وهو أن يكون له طرق إلى إزالة العقاب
 من أن يكون قبول التوبة واجبا أو فضلا فمن أين وجوبه غير متع أن
 يقال على هذه الطريقة زائد على ما ذكرناه فالمنكر من أن يكون طريقه
 إلى إزالة العقاب عن نفسه مع الفسوق هو بأن يستكثر من الطاعات التي تزيد
 ثوابها على عقاب ما هو من الفسق فيسقط العقاب وينتفع بما يفعل من الطاعات
 فإذا قيل هذه الطاعات التي تقابل ثوابها لعقاب ذلك الفسق حيلة
 تكليفه ولا سبيل إلى الانتفاع بثوابها مع عقاب ذلك الفسق قلنا لا ي
 من الطاعات التي متى فعلها مقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق لا يمكنه

ان يتفقد ثوابها بعينها بان يكون قد قدم عليها طاعات يقابل ثوابها عقاب
ذلك الفسق وكذلك القول في كل طاعة يشاد اليها ازال ثوابها عقاب
ذلك الفسق فقد صار في مكانه بهذا التقدير ازالة العقاب من غير جهة التوبة
فان قالوا ما قابل من الطاعات ثوابه لعقاب الفسق لا يمكنه لان الاشتغال به
وان كان يتمكن من ذلك بان يقدم الطاعات اكثره قبل قلنا وكذلك ما يفعله
صاحب هذا الفسق الكثير عنده من الطاعات لا يتمكن المكلف لان الاشتغال
بثوابه معه لكنه كان يتمكن من ذلك بان يقدم فقد تساوى في هذا الوجه فان
استدلوا على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار في الشاهد وان المعتذر
اليه اذا غلب في ظنه صدق المعتذر وتبع منه الذم على الاساءة ما كان
بحسن منه قبل هذا الاعتذار في الشاهد واذا كان هذا الاعتذار هو التوبة
في المعنى وانما يخص باسم الاعتذار اذا كان واقعا من اساءة بعضها الى بعض
وليس توبة اذا ومعنى القبح فقد ثبت ان التوبة مربية للعقاب على الجور
قلنا ومن سلم لكم ان المعتذر اليه وان غلب في ظنه صدق وتبع من البلاء اليه
حتى ينتمى على ذلك وجوب قبول التوبة وقد تكلمنا على طرقة هذه الطريقة حيث
ادعيت قبح الذم بكسر القلم لمن عليه نعم الكثير وقلنا انما خالف في ذلك لان
صحته فان ادعوا الضرورة في الموضع الذي خالفنا فيه والضرر انما يخص
وجبا اشتراك العقلاء فيها ولئن جاز لهم ان يدعوا الضرورة فيما يخص
فيه ادعينا الضرورة في حسن ذم المعتذر وان خالفونا في ذلك وليس
ايضا ان نقول على هذه الطريقة لو كان ذم المتي بالاعتذار قد سقط وبطل

لما حسن يذم على هذا الاعتذار وادع انه لم يفعله ان يذم على تلك
الاساءة التي يقدم الاعتذار عنها فلما حسن بلا شك من انصف اذا ذم
على اعتذاره ان يذم على الاساءة المتقدمة علما ان الذم ما سقط بالاعتذار
لانه لو سقط لما عا د وبعد في كيف يجوز ان يسقط شيء عندي شيء ولا وجه
يفتني سقوطه به وهبهم تعللوا في سقوط الثواب بالعقاب والعقاب بالتوا
لما لم ينالهم بالوجه المقضي لذلك بان يقولوا بان الثواب يقارن بالعظيم
والعقاب يقارن بالاستخفاف والعظيم والاستخفاف متنافيان ولا يجتمعان
واذا كنا قد بينا بطلان ذلك من اير لهم مثل هذا التعلل في التوبة اذ لم يذم
الى انها تسقط العقاب بزيادة ثوابها واي تناف بين التوبة نفسها وما
يجري مجرى لتنافي وبين عقاب الذنوب فان استدلووا على ان التوبة تسقط
العقاب من جهة الوجوب بان التوبة تحجب عقلا ولا وجه لوجوبها في العقل
الا اسقاط العقاب لانه لا يجوز ان يكون وجه وجوبها استحقاق الثواب
لان النفع لا يدخل الفعل في الوجوب قلنا ومن اين ان التوبة تحجب عقلا
وما انكرتم ان يكون وجه وجوبها كونها لطفا في ترك القبح وفعل الواجب وانما
علم ذلك بالسمع كما علم في مثاله واذا علم بالسمع ان الله يعز فضل عندها بالالة
العقاب لانها قد صادت طريقا الى الالة ولا فرق بين ان يزول العقاب
عندها وجوبا او تفضلا في انها يجب ليزول العقاب بها عن مستحقه فان قيل
اذا ذهبت الى ان التوبة انما يزول العقاب عندها تفضلا وانكم انما علمتم
ذلك بالسمع والاجماع فما التوبة التي تعملون بالسمع ان الله تعالى يعز فضل اتباعه

الذنوب عندها قلنا يجب ان يكون التوبة التي تقطع على ان الله قد يقطع
عندها العقاب هي الندم على الفعل القبيح والعزم على ان لا يعود الفاعل
الى فعله في القبح وانما قلنا ذلك لان هذه التوبة هي التي تجمع المسلمون ^{بالخطيئة}
بينهم على ان العقاب سقط عندها فاما اذا قارن الندم العزم على ان لا يعود
الى مثله في وجه القبح او في العظم وزيادة العقاب فيسقط لانه خلاف في ان
العقاب يسقط عنهم فانه يذهب الى سقوط وهو ابو على وفراقه ومنهم
من يذهب الى انه لا يسقط وهو ابو هاشم واصحابه وانما سألنا في الفرق
في سقوط العقاب عند هذه المواضع لانهم ذهبوا الى ان التوبة تستحق
العقاب فيجب ان يكون العزم متناكلا لجهة استحقاق العقاب من القبح المجرى او
وجه القبح واذا كنا قد بينا ان التوبة لا يزيل العقاب وجوبا وعلى سبيل التاكيد
وانما بالسمع علمنا ان العقاب يزول عندها فيجب ان يقطع على ان العقاب يزول
في الموضع الذي جمعت الامة على زواله فيه وهو الموضع الذي ذكرناه
ولا يبعد ان الموضع مما لم يقطع على زوال العقاب فيه ما الكلام
في النبوات فصل في معنى قولنا رسول ونبى واعلم ان معنى وصفنا النبي
في اصل اللغة بانه رسول ان مرسله ارسله ومن جهة النفاذ لا بد من
قبول المرسل لانهم لا يكادون يستمنونه رسولا بان يرسله المرسل من غير ان
يعلموا منه القبول لذلك وهذه اللفظة وان كانت فرجة اللغة لا يفيد
انه رسول الله ص فالأطلاقها بالنفاذ يقتضي الاختصاص بالله ص وهذا
اذا اطلقوا قول الرسول كذا لم يفهم منه الا رسول الله ص وجرى مجرى إطلاق

عاصر في اختصاصه يعاص الله تعالى فاما وصفه بانبي فان كان مهورا
فهو الانبياء والاخبار وان كان مشددا بعزمه فهو من الزكاة وعلو له
ما خوذ من النبوة وليس يمنع وصف الرسول بانه نبي بالهجرة وغيره لان
معناها معامطر فيه كمن مع القصد الى العظيم لا بد من ترك الهزل وليس
كل ربيع القدر يوصف بانه نبي بل يختص إطلاق هذه اللفظة بغيره
لاجل تحمله باداء الرسالة وعزمه على القيام بها والاولى ان يكون هذا
اللفظ مختصا بمن كان هذه صفة من البشر بخلاف ما قاله قوم من الملوك
يوصف به وإطلاق لفظ نبي بالهجرة وغيره يختص من تحمل رسالة الله
غيره كما قلنا في إطلاق لفظ رسول فصل في بيان وجه حسن بعث
الانبياء صلوات الله عليهم اعلم ان غير متنع ان يعلم الله تعالى ان في فعال
المكلف ما اذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلية والواجبات
من القبايح العقلية وفيها ما اذا فعله اختار فعل القبيح والاخلال
واذا علم الله تعالى ذلك فلا بد من اعلام المكلف به ليفعل ما يدعو الى الفعل
الواجب ويعمل ما يدعو الى فعل القبيح لان اعلامه بذلك من جهة اراخه
علته في حكيه واذا كان تبيير ما يدعو من افعاله او لصر في سبيل له
اليه باستدلال عقلى ولم يحسن ان يفعل الله تعالى له العلم الضروري به فيجب
من يعلم بذلك وهذا الوجه خاصه هو الذي نقول فيه ان البعثة اذا
له وجبت وان الوجوب اذا لا ينفصل من الحسن والذي يدل على ان العلم
باحوال هذه الافعال في كونها الطاف لا يعلم ضرورة ما دللنا به

المعرفة به تعالى لا تكون ضرورية وان وقوعها من كتبنا ادخل في كونها
وايضاً فلا يصح ان تعلم احوال هذه الافعال في كونها الاول فالأول العلم
بذاته تعالى فهو كالفرع عليه ولا يصح في الفرع ان يكون العلم به ضرورياً
والعلم بالأصل مكتسباً وغير متمنع ان يبعث الله نبيه الرسول للتأكيد ما في
وان لم يكن معه شرع والى ذلك ذهب ابو علي وليس يفسد هذا الوجه ما
لا يزالون يقولونه من ان ذلك عيب لان ما في العقول يفتي عنه او قوهم
ان ذلك يقتضي ان لا يحل النظر في معجز هذا النبي ولا يحسن اظهار معجز
لا يحل النظر فيه وذلك انه غير متمنع ان لم يعلم الله امره اذ دعا الى ما
في العقول على سبيل التأكيد اطاع عند دعائه من كان لا يطيع فيخرج
ان يكون عبثاً الى ان يصير واجباً واي فرق في وجوب البعثة بين ان
يأتي النبي بشرع وهو لطف او يكون دعاءه الى ما في العقل نفسه هو اللطف
ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثاً اذا كان على سبيل التأكيد وحج
مجرى ترادف الأدلة وأما وجوب النظر في المعجز فحاصل على ما قلنا اذا
كان دعاءه لطفاً الى ما في العقل ولو لم يكن كذلك لم يحجب قائلوه فانه
غير مسلم لهم ان المعجز لا يحسن اظهاره الأما مع وجوب النظر فيه وذلك منقسم
لانه اذا دعا المكلف الى امر واجب لا يعرفه فيه غير مقامه كان النظر في
واجباً وان لم يكن الأمر على ذلك حسن النظر في ذلك المعجز وان لم يحجب
قولهم هذا الوجه يودى الى جواز اظهار المعجزات على ايدي الصالحين
ومن ليس نبي قلنا ذلك عند جائز وسألت الكلام فيه وغير متمنع ان يبعث الله

تعالى يتأبى بلا شرع ويكون العلم بانه نبي نفسه لطفاً ومصلحة لنا واجاز
ايضاً ان يبعث الله من يخبرنا بالقطع على عقاب لعضاة فان العقول يجوز
ذلك بالعفو فاذا ورد نبي بانه يستوفي فقد استفدنا منه ما كنا لا نعلمه لنا
ورأيت جماعة من محضلي شيوخ اصحاب ابي هاشم يخبرون ذلك وليس
يتمنع ايضاً ان يحسن البعثة وان لم تجب اذ بعث الرسول لتعريفنا النبي
والاعتد به وليوقفنا على اللغات التي يتجمل بها الان الاعلام بالفرق
بين السم والغذاء وان لم يكن واجباً على ما ذكر في الكتب وان العلم به
يمكن بالتجارب والعادات فقد يحسن الاعلام ويكون ذلك وجهاً
لحسن البعثة وان لم تكن واجبة وكذلك القول في اللغات انها وان
جاز ان يكون بالمواضعة ويستغنى بها عما عن التوقيف فليس يتمنع ان يقوم
التوقيف مقام المواضعة وعلى مذهبي هاشم في قطعه على ان اصول
اللغات لا يكون توقيفاً وانما يكون مواضعة ليعتم هذا الوجه بان
اذا تقدمت مواضعة على بعض اللغات فجائز فيما ياتي بعدها من اللغات
المختلفة ان يكون توقيفاً وجائز ان يكون بمواضعة فلا يتمنع ان ياتي
النبي بالتوقيف على ذلك وليس يجوز ان يكون وجه حسن بعثه النبي ما
في المعرفة بنبوته من الثواب على سبيل التعريض للنفع وذلك ان الفعل
لا يجوز ان يحجب له وجه وجوب معقول وما ليس بواجب في نفسه ولا
له وجه وجوب معقول لا يستحق عليه ثواب وليس لاحد ان يحجب وجه
حسن البعثة ان الرسالة مستحقة بعمل الرسول تقدمها وذلك ان

الوجه لوضع لم يؤثر فيما قصدناه من الرد على منكري بعثة الرسل ^{عليهم السلام}
 وليس مع ذلك يصحح لأن الثواب على الأعمال الشاقة لا يكون الاثبات
 محضاً وتكليف الرسالة الرام لما فيه مشقة وكلفة فضفته فيها
 لصفة الثواب على القول بان تكليف الرسالة مستحق بغير وجوب
 بعثة الرسل وان لم يكن في رسالته فائدة لاحد من تحمل شرع وغير
 ذلك من الوجوه المتقدمة لانه غير متنع ان يخلو المعلوم من ذلك يستحق
 بعض المكلفين بأعماله الرسالة فيجوز رساله على كل حال جراء على عمله
 ومن شبهة البراهمة قولهم لا يخلو الرسول من ان يأتي بما هو موافق
 لما في العقول او بما هو مخالف له فان كان الاول فالعقل مغر عنه وان
 كان الثاني فما يخالف العقل فيجوز والجواب عن ذلك ان الشرع لما يورد تفصيل
 ما في العقل جلسته فهو موافق في المعنى وغير مخالف له لان العقل وال
 على طريق الجملة على ان ما دعا الى القبح فهو قبح وما صرف عنه فهو واجب
 فان اورد التمتع في فعل بعينه بانه داع الى القبح علمنا بالعقل قبحه وكذلك
 اذا اورد التمتع بانه صار من قبح علمنا وجوبه فلو انكشف لنا بالعقل
 سمع ما كشف لنا السمع لعلمنا بالعقل وما نعلم بالسمع فلا يخالف العقل
 والسمع وانما يكون مخالفا لو نفى التمتع حكماً ثابتاً في العقل واثبت حكماً
 متنفياً فيه وليس الامر على ذلك وليس كشف التمتع عن تفصيل هذه الامور
 الاكشف العادات والتجارب والاخبار عنها الا ترى ان العقل لما
 دل على وجوب تجنب المضار على الجملة ودل على قبح الظلم طريق الجملة

ورجعنا في حصول الضرر في بعض الافعال الى عادة او تجربا او خبر لم يكن ذلك
 مخالفاً لما في العقل وكذلك اذا رجعنا في كون الضرر ظاهراً الى طرفة
 من الاعتبار ليست مجرد العقل لم يكن ذلك مخالفاً للعقل ^{فهم} ومنهم من
 ان الصلوة والصوم والطواف بالبيت فيجوز في العقل وما هو قبح في غير
 حاله كالظلم والكذب والجواب عن ذلك ان قبائح العقل على ضربين فبعضها
 لا يتغير قبحه كاللذات والظلم لان وجه القبح هو كونه كذباً او ظلماً او غير
 الاخر يجوز ان يتغير فيخرج مرجس الى قبح كالضرر التي تترعى عن استحقاق دفع
 ودفع ضرر كان قبيحاً ومتى حصل فيه بعض هذه الامور كان حسناً لم يجر
 الظلم في نه فيجوز على كل حال الصلوة والصوم والطواف انما يقيح في العقل
 اذا خلا من منفعة وغرض فاذا عرض في ذلك نفع وغرض صحيح كان حسناً
 فالسمع انما ورد في هذه الافعال لما سافع ومصلح ولو علمنا بالعقل
 ان لنا فيها سافع لعلمنا به حسناً ومن سبهم قولهم كيف يكون العلم
 مثلاً لطفاً في هذا الوديعه ولا تناسب بينهما والجواب عن ذلك ان اللطف
 في الشيء ليس بواجب ان يكون بينه وبينه مناسبة ومجانسة ظاهرة
 لنا وان كان لا يدور حيث كان داعياً لنا اليه وابعثنا عليه من سبب
 يحسن ان يعلم وجه كون الشيء داعياً على سبيل التفصيل ولا ان يعلم ايضا ان
 يدعونا الى واجبات تفصيل بل يكفي ان يعلم انه تعالى لم يوجب هذا الفعل الا
 الاول وجه وجوب اتمامه عن قبح او دعاء الى الواجب وتفصيل ذلك في
 علمه ^{فصل} في بيان وجه دلالة المعجزات على النبوة اعلم ان لقطة في

مخرج تنبي في أصل اللغة عن جعل غير عاجل والقديم تعالى هو المحقق
على الامتحان والافكار فالمراد في هذه النقطة في العرف دون أصل اللغة
ومعنى قولنا مخرج في العرف ما دل على صدق مظهر عليه واخص به
وانما يدل على ذلك بشرائط الأول ان يكون من فعله تعالى والثاني
ان يتقضى به العادة المحضة من مظهر المعرفية والثالث ان يخص بالمدعى
على طريقة التصديق لدعواه وانما قلنا ان يكون من فعله نعم ولم نقل او
ما يخرج مخرج فعله على ما يفيض في الكتاب لان المدعى انما يدعى على الله تعالى
بما يفعله فيجب ان يكون الفعل القائم مقام التصديق عن طلب منه التصديق
والا لم يكن دالا عليه وفعل المدعى كعقل غيره من العباد في انه لا يدل على
التصديق وانما يدل على فعل مدعى عليه التصديق وقول من يقول ان
القرآن لو كان من فعل النبي لكان على صدق كايده وهو من فعله تعالى
وقول الجبال وطفر الجبال يدلان على النبوة وان كانا من فعل مدعى
النبوة ليس بشئ لان القرآن لو كان من فعله من خرق العادة لكان
المخرج في الحقيقة الواقع موقع التصديق هو اختصاصه به نعم له بالعلوم
التي تمكن بهما القرآن وفعلها فيه من قول الجبال وطفر الجبال المخرج
على الحقيقة هو الاقدار بالقدر والكثرة الحارقة للعادة على تلك
الافعال دون الافعال انفسها واما الطريق الى العلم بان من فعله نعم فهو
بان يكون من جنس لا يقدر عليه العباد كالحيوة والجسم او يقع على وجه مخصوص
لا يقدر على ايقاعه عليه العباد كنفال الجبال وخلق البحر والظلم الخارق

للعادة بفصاحته واما اشتراطنا ان يكون خارقا للعادة فهو لانه
اذا لم يكن كذلك لم نعلم انه مفعول لمصدق المدعى وجوزنا ان يكون
فعل مخرج للعادة الا ترى ان المدعى للنبوة لو جعل دلالته صدقة طلوع
الشمس مشرقها وطلعت منه لم يكن ذلك دلالته على صدقة ولو جعل كدالة
صدقة طلوعها من المغرب فطلعت كذلك لكانت من هذا الوجه كدالة
فيهما الا ما ذكرناه واما الطريق الى معرفة كونه خارقا للعادة فهو ان العادة
معلومة مستقرة بين العقلاء وطريق علمها المشاهدة او الاخبار وقد علم
العقلاء ان العادة ما جرت بطول من المغرب ولا يخلق ولا يغير ذكره
فاذا انتقض ذلك وتغير فهو خارق ولا بد من ان يكون العادة مستقرة
فيحدث ما ينفذها ولهذا لا يجعل ابتداء العادات واقفا حقا من باب
خرق العادة والعادات قد تكون عامة وقد يكون خاصة وقد تكون
عادة بعض اهل البلاد جارية بما هو نفق للعادة غيرهم فلهذا قلنا ان
المعتبر هو اشتقاق عادة من تلك العادة عادة له واما الوجه في كون المخرج
مستعد للجنس والصفة المخصوصة على العباد فهو لا يمتنع ان يعلم ذلك
لم يشق بانه من فعله نعم وجوزنا ان يكون من فعل غيره وقد بينا ان المعجز
لا بد من ان يكون فعله نعم وانما سويتنا في المعجز ودلالته على التصديق بان
يقدر جنبه على العباد وبين ان يعذر رصفته بخلاف ما ذهب اليه قس
من المبطلين من المخرج لا يكون الا مستعد للجنس علينا من قيل ان الذي
للجنس علينا انما دل من حيث اشتقاق العادة به لا من حيث كان جنس خاصا

فجب فيما كان مقدور لنا اذا وقع على وجه خارق للعادة ان يدل
 لمشاركة الاول في وجه الدلالة واما وجه اشتراطنا اختصاص المجن
 بالمدعى فهو لا تابد ذلك فلم نعلقه بدعواه وانه تصديق لها ولا يجوزنا
 مع عدم المطابقة والاختصاص ان لا يكون تصديقنا لهذه الدعوى و
 الطريق الى العلم باختصاصه به ان نعلم مطابقة لدعواه فاذا اللهم
 ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فصدق بان تطلع الشمس من مغربها
 فطلعت كذلك وهذا غاية المطابقة للدعوى فجزى ان يصدر بكلام
 يتضمن التصديق فلم ان كلاما ثمة خاصة والذي يبين ذلك انه لا فرق
 فيما ادعى انه رسول غيره من ابي ان نعلم ان صدقة بان يقول له صدقت
 مصرح او بين ان يقول المدعى ان دلالته صدق عليه انه يفعل كذا وكذا
 ويشتر الى فعل ما جرت عادة المدعى عليه بان يفعله فيقع منه على ما التزم
 المدعى وليس يفرق بين الامرين ان التصديق بالقول ما تقدمت المواضع عليه
 وانه صريح للتصديق ولا مواضع في هذا الفعل الملتزم الذي ليس بكلام و
 ذلك لان الكلام وان كانت المواضع مقدمة عليه ففهمنا في الموضع
 الذي ذكرناه ما يجري مجرى المواضع وهو طلب شيء مخصوص ففعله على الوجه
 المطلوب وهذا يجري مجرى المواضع المقدمة في انه دال على صدق المدعى
 لانه لا فرق على ما بيننا بين تصديق واحدنا لغيره بالقول الموضوع للتصديق
 وبين ان يلتزم منه فعلا مخصوصا فيوقعه على حد ما التزم وليس لاحد ان يفرق
 بين الموضوعين بان احدهما يعلم قصد فعله الواقع عقيب الدعوى الى التيقن

مروية وليس كذلك القديم تعالى وذلك انه قد يجوز ان لا يعلم قصد
 احدهما ضرورة الى التصديق ويفعل ما يطابق لدعوى وتصديق بكلام او
 فعل مخصوص على ما التزم منه فيعلم انه مصدق والا كان فعله فخا وليس
 لاحد ان يقول جوزوا ان يكون الله نعم انما فعل الامر الخارق للعادة عند
 دعوى المدعى لا التصديق بل المصلحة او لوجه غير التصديق قلنا ما يجوز ذلك
 في القبح كيجوز ان يصدق نعم مدعى الرسالة عليه بالكلام الموضوع للتصديق
 ويعلم انه كلامه نعم ثم لا يريد التصديق به بل المصلحة الاخرى ولهذا يقع من احدهما
 ان يقول لغيره وقد ادعى رسالته صدقت او فعل ما التزم ان يصدر به ويريد
 بذلك وجه اخر لو قال انما اردت بقولي صدقت عقيد دعواه تصديق الله
 او تصديق صادق غير هذا المدعى لم ينجح ذلك من ان يكون قد فعل قبحا لا يجوز
 واعلم انه ليس بواجب مدعى النبوة ان يبين ما يلزمه من دلالته صدقة بل يجوز
 ان يلتزم دلالته على صدقة على الجملة فاذا فعل عقيب ذلك ما يكون خارقا للعادة
 دل على صدقه كدلالة المعين والوجه الجامع بين الامرين ان كل واحد منهما
 لا يجوز ان يفعل عقيب هذه الدعوى لا على سبيل المطابقة لها وليس في
 مدعى النبوة ان يكون طالبا بالقول الصريح دلالته التصديق قوله بل نفس
 ادعائه للرسالة ودعائه الخلق الى تصديقه في فهمه ومهمومه من مدعى
 العادة طلب ما يكون دلالته صدقة فان عين ما يطلبه فذلك له وان ادعى
 ولم يطلب صريحا شيئا فهو بلا ادعاء طالب في المعنى لنا بين يديه ويدل على صدقه
 فصل في جواز ظهور المعجزات على ايدي عمال الانبياء صلوات الله عليهم

الذي يدعي اليه اصحابنا ان المعجزات يجوز ظهورها على ايدي الامة
 ويحتج في بعض الاحوال ويجوز ظهورها على ايدي الصالحين افاضل
 المؤمنين وذهب كل من خالف من فرق الامة سوى اصحاب الحديث الى
 ان المعجزات لا يجوز ظهورها الا على الانبياء خاصة والذي يدعي على ما
 ذهبنا اليه ان المعجزات لا يدعي على صدق دعوى يطالبها فان ادعى مدعي
 النبوة فالمعجزات على بنوته وان ادعى ما مائة فذلك ان ادعى صلاحا
 وفضلا فاما يدعي على صدقه في ذلك فلا بد من دعوى صريحة واستفادة
 في الجملة وايضا فان ظهور المعجز على يد الامراء والصلح ليس بوجوه قبيح
 ولا مما يجب ان يقارنه وجه قبيح فعليه وانما قلنا ذلك لانه ليس بكذب
 ولا ظلم ولا اغتصاب من وجوه البقع المعقولة وفادعى انه منسدة او
 يقرن به وجه قبيح فعليه الدلالة وتستكمل على ما يدعون من التفسير اذا
 ما استدلون به فاذا صحت هذه الجملة ولم يمنع ان يعرض في اظهار المعجز
 على غير النبي صلى الله عليه وسلم او فائدة في حق اظهار ولا يحل القطع على النبي وقد
 استدله ابو هاشم على ان المعجزات لا تظهر على غير الانبياء عدا بان المعجز يدعي
 على النبوة على وجه الابانة والتخصيص بخلاف الوجه الذي يدعي عليه سائر
 الادلة ودل على ان المعجز يدعي على هذا الوجه الذي ذكره لوجوب ظهور المعجز
 على يد النبي صلى الله عليه وسلم وليس بواجب في الادلة الباقية مثل ذلك لانه لا يسع ان يكون
 بعض القادرين قادرا فان لم يقيم دليل على انه بهذه الصفة فاعلم بهذه
 الجملة ان وجه كلاله المعجز يخالف باقي الادلة واستدل ايضا على انفايد

من طريق الابانة بان المعجزات اذا كثرت خرجت من ان يكون ادلة على النبوة
 فباقي الادلة مع الكثرة لا يخرج من وجه دلالتها الا ترى انما يدل على ان
 القادر قادر لا يخرج من ان يكون دليلا على ذلك بالكثرة والجواب
 عما ذكره او لا ان يقال له انما وجب ظهور المعجزات على يد الانبياء ص
 لانهم يتحملون من مصالحنا ما لا بد من ان نقف عليه في الظهور
 لهذا الوجه وباقي مدلول الادلة ليس بواجب العلم به والوقوف عليه لم يضب
 الدلالة فيه فلهذا الوجه اقترن الامر ان لا لما ذكره ابو هاشم من الابانة
 على ان في بعض مدلولات الادلة ما يجب بثبوت الدلالة عليه وان لا يعري
 من دلالته الا ترى انما نقول انه لو كان الجوهر حال هو عليها سوى الى
 المعقولة لوجب ان يكون على ذلك دليل ولو وجبت علينا صلوة ساداته
 وصوم شهرين لوجب ان يدعي على ذلك دليل ولم يدعي مفارقة ما ذكرناه
 لسائر الادلة ومساواته لدلالة المعجز على ان يدعي من طريق الابانة فاما
 الكلام على ما ذكره ثانيا فهو ان كثرة المعجزات يخرجها عن اشكال العادة
 بها وتحققها بالمعتاد فتخرج عن وجه الدلالة على النبوة لان الشرط
 في دلالتها ان يكون خاتمة للعادة وليس كذلك باقي الادلة لان كثرتها
 وتواليها وزاد فيها لا ينقص وجه دلالتها الا ترى ان ما دل على كون
 القادر منقادرا لا يتغير دلالته بالكثرة والتوالي لانها لا يغير
 وجه الدلالة وبعد في الادلة ما يدعي قدرتها على مدلوله ولا يدعي
 اقل منه عليه الا ترى ان ما دل على ان كون القادر عالما بالافعال المعقولة

لا يساوي كثيره قليله وكذلك ما يكون مخيرا او خارا فالعادة من الاعمال
 لا يساوي قليله كثيره وليس يجب اذاله شيئا وذلك ما يدل عليه كثيره من الادلة
 على كون القائم بما ذكره والحجج انما هي في وجه الدلالة ويكون احدها
 والامن طريق الابانة ان المخبر انما يصدق ما يتعلق به ابوها شرا ويمكن ان
 يقال لا يما شرا اذا سلمنا بقولنا ان المخبرات تدل من طريق الابانة ان المخبر انما
 يد لعل ابانة صادق في دعواه من مدع غير صادق فان كان مدعيه بالنبوة
 بصدق بالمخبر فلنا نبينا وان ادعى الامامة وصدق بالمخبر فلنا اماما
 وان ادعى الصلاح وصدق بالمخبر فلنا صالحا فلا يلزم على هذا ان يظهر
 على كل صالح وان لم يدع الصلاح لانه انما ابان الصادق المدعى من مدع
 غير صادق فلا يلزم في الصلاح من كل من لم يظهر عليه اذ لم يدعه فان
 قيل فيلزم على هذا وجوب ظهوره على الامة كلهم لدعوى الجميع لآلهم
 عند ان فهم من لم يظهر بمخبر عليه وان كان اماما وفي هذا نقض ما ذكره
 قلنا المعروف من مذاهب القوم الذين يذهبون الى ظهور المخبرات على الامة
 الامة عليهم السلام انه لم يخل امام من مخبر في وقت ما تقدم او تاخر
 فلو سلمنا خلافا من مخبر لم يجب نفي كونه اماما بل تبقى المخبرة اذا سلمنا
 ان دلالة المخبر على وجه الابانة لانه وان خلا امام من مخبر وهي دلالة
 امامته فلم يخل من يقوم في دلالة مقام المخبر فلا يجب نفي المخبر في الامامة
 اذا قام فيه مقامه الا ترى ان المخبر وان ابان النبوة من غير فلا يجب القطع
 على ان من لا مخبر له من الانبياء ليس بشي لا غير مشع ان يقوم نفي النبي

على نفي مقام المخبر في الدلالة على صدقه فان خلفنا في ذلك فلا وجه
 لانكاره لان نفي النبي دليل يوجب العلم كما ان المخبر دليل يوجب نفي
 فحق بين ان يعلم كونه نبيا بالمخبر وبين ان يعلمه بالصدق وهما متساويان
 في احباب الفعل فاذا قيل اذا نفي النبي على نفي فتنبهة الثاني علمناها
 بمخبر النبي الاول لانها مستندة اليه قلنا المخبر الاول البنايد على
 صدق النبي الاول والوقوعها عقيد هو وارتباطها به ولا تعلقها بالثاني
 ولا بدعواه فكيف يدل على نبوته فان قنعوا بهذا المخرج خرجنا مثله
 فقلنا ان نفي النبي على الامام يقوم مقام المخبر للامام لان امامته
 مستندة الى صدق النبي ومخبره فكان الامامة معلومة هنا بالمخبر
 وقد استدلوا بها شرا بطريق اخرى اعتمدها اصحابه فقالوا يجوز اخبار
 المخبرات على يد غير الانبياء يقتضي النفور عن النظر في مخبرات الانبياء فمروا
 النفور الذي دعوه بان النظر في مخبرات الانبياء انما وجب للخوف من
 فوت معرفة المصالح التي يعلمها من جهة ما اذا جوزنا ظهورها على
 لامصلحة لنا معه بطل الخوف وارتفع وجوب النظر وهذا ليس بشي يعتد
 مثله لان الخوف على ما ذكره وجه وجوب النظر في المخبر ومع تجوز كون
 من ظهر عليه اماما او صالحا لا يرتفع هذا الخوف لان التجوز مع
 نبيا متعللا لمصالحنا ثابت وما تجوز كونه صالحا او اماما لا يجوز كونه كاذبا
 من غير ما اذا كان تجوز كونه لا يتبع من وجوب النظر فيها اظهر فكذا لا يمنع
 من وجوب هذا النظر تجوز كونه صالحا او اماما وبعد فان المدعى بما ان

بنوة صرحا بها فهذا لا يجوز ان يكون صادقا ليس ينبغي بل لا بد ان
 يكون صادقا فيكون نبيا او يكون كاذبا فيلزم النظر فيما يظهر على كل حال
 لان الخوف ثابت ان كان المذبح يدعي كونه صالحا ولا لطف لنا في المعرفة
 بصلاحة ولا منفعة في الدين فهو اما ان يكون كاذبا او صادقا صامحا
 ولا يمكن ان يكون مع صدق نبيا فلا خوف مما من ترك الطريق في محبة
 ونحن نخرجون بين الطرفين وتتركه فاما يدعي الامامة قلنا في العلم بابائنا
 مصالح دينية وربما كان قول الامامة حجة في بعض الشرائع على وجه يعلم ذلك
 الشرع الامن حجة على ما سنبينه في كتاب الامامة بحسب الله وعونه فاذا
 ادعى الامامة فلا بد من النظر في محجة لان الخوف من فوت المنافع الدينية
 ثابت في النظر فيما يظهر كما يجب مثل ذلك في النبي صلى الله عليه وآله فان قيل جردوا
 ظهور المعجز على يد الكاذب اذا صدق في بعض اخباره وادعى صدقه فيه وطلب
 دلالته قلنا لا يجوز ذلك لان المعجز وان دل على صدق الدعوى التي يطالبها
 فلا بد من اقتضائه تعظيم من ظهر على يده ومن اجله وعلو منزلته في الدين و
 برفقته واذا كان الكاذب فلا حظ له في الدين ولا ثواب لم يجز ان يظهر على يده
 ما يدل على انه على صفة وليس عليها فان قال جردوا ان يظهر على يد الفاسق
 فان الفاسق على مذاهبكم معتر للرجة وان استحق الاستخفاف بفسقه فانه
 يستحق التعظيم والاحلال بما يمانه وطاعته قلنا ليس يتبع على الاصول الصحيحة
 ان يحرم ذلك اذا لم تعرض فيه وجوه وجوه القبح استنفاد وغيره وليس يجب اذا
 جردنا ذلك ان يلزم ظهوره على المتهتكين في المعاصي المذمومة على فعل

القبائح والذبايا وان كان معهم محصل الايمان وذلك لانا قد بينا ان المعجزات
 تدل مع الصدق في الدعوى على علو منزلته صاحبها في الدين وتقدم
 قدمه فيه عند الله تعالى وعرف ذكره حاله من اهل القبائح والسخايف لا يترتب
 له في الدين عالية ولا رتبة رفيعة فكيف يظهر على يده ما يقتضي ذلك والفرق
 بين ما اخبرنا به واستغنا منه واضح لا يشك على منصف في ان
 الانبياء عليهم السلام لا يجوز شي من المعاصي قبل النبوة ولا بعد ما عدا
 انه لا يجوز على الانبياء عه فعل فيجوز في حال النبوة ولا فيما قبلها ولا يجوز
 عليهم كبر الذنوب ولا صغيرها وقالت المعتزلة ومن وافقها من الريدية و
 غيرهم ان الكبار لا يجوز عليهم قبل النبوة ولا بعدها وجردوا الصغار
 في الحالين بعد الا يكون مستخف من ذلته واجساد الحسنة والحق بالحديث
 عليهم الكبار سوى الكذب في حال النبوة وجردوا الجميع قبل النبوة وقد
 استغننا الكلام في هذا الباب في كتابنا الموسوم بتنزيه الانبياء والائمة
 عليهم السلام غير اننا لا نخل هذا الكتاب من جملة فيه منفعة والذي يدل
 على ان الكذب لا يجوز عليهم فيما يودونه عن الله تعالى هو العلم المعجز الذي
 الرسالة وانه صادق فيما يوديه فصدق على هذه الدعوى بالمعجز ان
 بهذا التصديق كونه كاذبا فيما يوديه لان تصديق الكاذب لا يجوز عليه
 فاما الكذب فيما لا يوديه وباقي الذنوب فالذي يوجب وقوعها ان
 تجوز به عليهم صارف عن قبول اقوالهم ومنقر عنهم ولا يجوز ان يثبت
 علينا اتباعه وتصديقه وهو على صفة تنقر عنهم وقد جنب الانبياء عليهم السلام

الغفلة والغلة والخلق الشيعة وكثيرا من الامراض مع حسن ذلك لاجل
 التفسير فاولى ان يحبوا ذلك فان قيل كيف تخمكون بان تجوز الكبار
 منقروا من الناس من اجا ذلك على الانبياء مع قبولهم قلنا ليس المراد
 ديهولنا انه منفران الفعل الذي نقر عنه لا يجوز ان يقع معه انما يزيد
 اقرب ان لا يقع وليس كل صارف عن الشيء تقطع على ان ذلك الشيء لا بد ان
 يرتفع عنده كما ليس كل داع يجب ان تقع عنده ما هو داع اليه الا ترى
 ان قطوب الداعي للناس الى طعامه وتضجيره وبهرمه صارف عن حضور
 طعامه ومنفر عنه وان جاذا ان يقع معه وطلاته وجهه وتبته ذرا
 الى الحضور وان جاذا ان لا يقع عندها وقد يقع في بعض الاحوال القبول
 من الخيف المتهاك في القبايح وان كان ذلك في نفسه منفر ويرتفع
 القبول من الناس المتناسك وان كان ذلك داعيا ودليل في الكبار
 عنهم قبل النبوة ما اعتدنا من التفسير بعينه لان العلوم ضرورية ان
 النفوس الى من لم يرتكب قط الكبار وان تاب منها اسكن واقراب في
 قوله ممن فعل ذلك والمحو لما ذكرناه على العادة والاختيار ودليل
 نفى الصغار عنهم في حالة النبوة وقبلها هو ايضا ما بينا لان النفوس
 الى من لم يعهد منه قبيح اسكن والقبول منه اقرب ممن واقع القبايح وياشر
 الفواخس وان وقعت محبطة العقاب على ما يذهب اليه مخالفونا لا
 ذهاب عقابها بكثرة ثواب فاعلمها لا يخرجها من كونها قبايح وذنوبها
 مما لو انفر دلاستحق الذم والعقاب ولا اعتبارا عندنا وعندهم في باب التفسير

باستحقاق الذم والعقاب لان الكبار المتقدم للنبوة بعد وقوع
 النبوة منها لا يستحق بها ذم ولا عقاب ومع هذا فقد منعنا منها
 لطريقه النبوة التفسير ولان النفوس مع تقديها اسكن واقراب الى القبول
 وكذلك الصغار لا يخرجها لكونها منقورة انه لا ذم عليها ولا عقاب اذ كانت
 في نفوسها قبايح ومما لو انفر دلاستحق الذم والعقاب فاما قولهم انه
 لا حظ للصغار ولا يتنقص الثواب ونقصان الثواب غير منقورة لو
 نفر لما اخل الانبياء بالموافق وقد علمنا اخلاصهم بها وذلك ان الصغار
 وان كانت عندهم ينقص الثواب فهي قبايح ولو انفر دت لا يستحق
 الذم والعقاب وليس كذلك الاخلال بالندب على انه يمكن التفرقة
 بين الاخلال بالثقل وبين الصغار وان نقص الثواب عندنا بان الثقل
 ينقص معه ثواب لم يتقدرا استحقاقه وانما فوات استحقاقه والصغير
 لوثر في الثواب استقر به واستحق به ثم زال وبطل وفرق كثيرين فوات
 ما لم يحصل ولم يستقر وبين فوات الحاصل المستقر الا ترى ان من ولي
 ولاية جلييلة في دين او دنيا واستقرت له ينفر عنه غرله عنها ولا يخرج
 ذلك مجرى من لم يول تلك الولاية قط فان قيل فباي شيء علمتم ان النبي
 ص لا يجوز عليه كتمان ما بعث لادائه قلنا لان ذلك مؤد الى نقص
 عرض مرسله لان العرض في رساله وصول ما حله وكلفه ادائه الى من
 هو مصلحته له حق يكون مزيجا لعلمهم فاذا علم انه لا يؤذي انقص العرض
 ولم يكن مزيجا لعلمه المكلفين في معرفة مصالحهم وليس حرجي تكليفه

مجرى تكليف غيرها لان الغرض في باقي التكليف تعريض المكلف للتوابع فكيف
 من استحقاقه وذلك حاصل طاع او عصي او عرض في تكليف الرسالة ما وجب
 الى المرسل اليه من العلم الى صالحهم فاذا ارسل من يعلم انه لا يؤدي اشق
 الغرض وارتفعت ازالة العلة وقد حكمنا على الايات التي تتعلق بها المبطالون
 في جواز المعاصي من الانبياء صه وبيننا الصحيح في ما يليها في كتابنا المفرد في
الانبياء والائمة وما هو هنا عارض غير مقصود لا يكون استيفاء الكلام
 عليه كاستيفائه بحيث هو الاصل المقصود الكلام في الاخبار
 انما قدمنا في الاخبار على الدلالة على نبوة نبينا صه لان دلالة اخبارنا
 القرآن على النبوة مبنية فينا على العلم بالاخبار لانا نعلم وجود القرآن و
 ظهوره من جهة النبي صه وتحدثنا العرب به وانه لم يعارض على وجه يقص
 بالاخبار وبما هو مستدل بها فلهذا الكلام في الاخبار رواياتها وكيف
 طريقا الى العلم لانها كالاصل فيما يحتاج الى سبانه وقد كان يجوز ان يذكر
 الكلام في الاخبار عند كلامنا في الامامة لتعلق القوي بين الكلام في الاما
 وبين الاخبار لان تعيين النصوص على الامامة بالاخبار يعرف من لم يثبت
 تلك النصوص لان الاحوال الحادثة والامور الجارية المتعلقة بالامامة
 لا يعلم الا بالاخبار لكن لما قدمنا الكلام في النبوة على الامامة والاخبار
 اصل فيهما وجب ان نقدم ههنا ونحيل عليه هناك اذ امرنا الى الكلام
 في الامامة باذن الله تعالى ولهذا لما كان الكلام في نبوة نبينا صه له قتل
 بنسخ الشرايع وجوازه لان شريعته صه فاسخ للشرايع المقدمة وجب

ان تقدم الكلام في النسخ واحكامه عليها ونحن نتلو الكلام في الاخبار
 والله تعالى المعين والموفق للصواب والكلام في حد الخبر
 وشي من احكامه يجب ان يحذر خبرا به ما صح فيه الصدق والكذب ولا
 تعد به بامضي الكذب من انه ما صح فيه الصدق والكذب لان ذلك يقتض
 بالاخبار التي لا يكون الا صدقا كالاخبار عن الله وصفاته التي هو
 كقولنا انه قديم وعالم لنفسه وما اشبه ذلك وكقولنا الظلم والكد
 فيمان ويتقضى بالخبر الذي لا يمكن الا ان يكون كذبا كقولنا ان صانع العالم
 محدث والجهل والكذب حسن وقد تعاطى من حد هذا الخبر الجواب
 عما ذكرناه بان قل يمكن ان يخبر بهذه الاخبار بغير ما عن غير هو على ما
 تناولته فيكون كذبا وفي الموضع الاخر يخبر بها عن هو تناولته فيكون
 صدقا وهذا فعل الباطل لانه اذا قال الله تعالى قد يمر عالم لنفسه
 قد دلى القديم تعالى دون غيره فهو مخبر وما تكلم به خبر على الحقيقة وهو
 لا يمكن على الوجه الذي وقع ان يكون كذبا مع انه فقد انتقض حد الخبر الذي
 اختاروه على كل حال وقد اختلفوا في ان يحذر الخبرا به ما احتمل الصدق
 والتكذب فرار من مسألة يسأل عنها وهي قولهم في صادق وكاذب صدقا
 او كذبا لان ذلك خبر وهو غير محتمل للصدق والكذب والذي عليه ان نقول
 ان حد خبرا به ما احتمل التصديق والتكذب صحيح جائز وليس على الفرار
 من حده بانه ما احتمل الصدق والكذب لاجل الاعتراض المذكور لان
 في صادق وكاذب صدقا خبره في الحقيقة كذبا لان خبره كونهما صادقين وليس

كذلك فخره كذب لا محالة وكذلك اذا قل كذبا فخره كذب العلة التي
 ذكرناها وكان ابو هاشم حبيب عن هذا الاعتراض بان هذا خبران في المعنى
 احدهما كذب والاخر صدق فكما لا يصح في خبرين منفصلين احدهما صدق
 والاخر كذب ان يقال فيهما انها كذب ولا انها صدق بل يقال احدهما
 صدق والاخر كذب لان لا يخبر تعلقا بالخبر عنه بل ان يكون على ما تعلق
 الخبر فيكون الخبر صدقا او ليس على ما تعلق له فيكون كذبا ولا واسطة
 بين التيق والاثبات في خبر الخبر فلا واسطة اذا في الخبر بين الصدق والكذب
 وقول الجاحظ ان من شرط الكذب او الصدق ان يعلم الخبر بما هما باطلا
 لا ناهي بصف بالصدق او بالكذب بل لا يعلم انها كاذبة الا ترى ان قوله
 متزايد في الدار وهو فيها يصفه جميع اهل اللغة بانه صادق ويقولون
 له صدقت وان لم يعلم هو انه صادق ولا ريب في الدار وكذا كذا يصفون
 بانه كاذب اذ لم يكن زيد في الدار وان لم يعلم الخبر بان خبره وليس على ما تعلق له
 والمسلمون يصفون المهاجرين لهم اليهود والنصارى بانهم كاذبون على الله تعالى
 وقد وصف الله تعالى في كتابه قوما من المجرمين بانهم كذبوا عليه وان لم يعلموا
 كونهم كاذبين وقد يكون الصدق من جنس الكذب الا ترى ان من اخبار زيدا
 في الدار اذا كان صدقا لا يفضل السامع بينه وبين من اخبر بذلك وهو كاذب
 فلو كان مخالفا له في الجنس لفضل المدرك بينهما بل نفس ما يكون صدقا
 ان يكون كذبا لان من قال صدق رسول الله وقصد به اليقين ما يكون خبره
 صدقا ولو قصد اليقين يكون كذبا واليعنى واحدة والخبر لم يكن خبرا لجنسه

ولا اصفته لان ذلك كله قد يحصل فيما ليس خبرا وانما يكون خبرا فقد
 الخبر الى الاخبار به وقد بينا ذلك ودلنا عليه في صدق الكلام في
 العدل من هذا الكتاب فان الاخبار قد يحصل عندها
 العلم حكلي المتكلمون عن فرقة تعرف بالسنية انهم يكرهون وقوع العلم
 بالاخبار وعندها ويختصون العلوم بضروب الادراكات دون غيرها
 وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشاكل بل برده والاكثر ان يدفعه
 وما المشكل فيما يحصل من العلم عند الاخبار الا كما لمشكل فيما يحصل عند
 المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات وما يدخل الشهادات في
 هذا الا كدخلها في ذلك الا ترى ان نفوسنا يمكن ان وجود البطلان
 التي لم تشاهدها وانما اخبرنا عنها والى وجود الملوك وسيرهم والحوادث
 الكبار والوقائع الجارية في ايامهم ككوننا الى العلم بالمشاهدات فحين
 فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان وليس يعلم كمن ادعى ذلك بالمشاهدة
 في كيفية حصول العلم عند الاخبار هل هو ضروري او
 او مكتسب اعلم ان الاخبار على ضربين فضروري لا يحصل عند علم فيختلف
 انه ضروري او مكتسب كاخبار الاحاد وما لم يبلغ نطقه حد التواتر
 والضرب الاخر يحصل عند العلم وهو على ضربين احدهما يحصل العلم به
 لكل عاقل سمع تلك الاخبار حتى لا يجوز ان يشك فيه كاخبار البلدان
 والوقائع والحوادث الكبار والضرب الاخر لا يحصل حصول العلم عند الا
 لمن نظر واستدل وعلم ان الخبر بصفة من لا يجوز الكذب عليه كالاخبار

عن معجرات النبي صلى الله عليه وسلم القرآن وكالحج الذي يرويه الشيعة من الامامية
 من البص على امير المؤمنين عرنا فاقسم الاول ذهب قوم على ان العلم ضروري
 من فعل الله تعالى العادة وهو مذهب ابن هاشم وراي علي ورافعتهما و
 ذهب قوم الى ان العلم بذلك مكتسب مستدل عليه وهو مستدل عليه
 هو مذهب ابن القاسم البلخي وموافقه والذي يقوى في نفس الموقف عن
 القطع علاصفة هذا العلم المتأد اليه بانه ضروري او مكتسب وتجوز
 على كل واحد من الوجهين وانما قويننا ذلك لان العلم بهذه الاخبار يمكن
 ان يكون قد تقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان يتفق
 منها الكذب ولا ان يتواطى عليه لانه علم مستندة الى العادة فجائز
 ان يكون قد عرف ذلك وتصوره فلما جره عن البلدان ولا مصادره هو
 على تلك الصفة التي ذكرناها فعل نفسه اعتقاد الصدق هذه الاجاد
 وكان ذلك الاعتقاد علما لما بقته الجملة المتقدمة ويكون كماله لا
 ضروريا فيه وليس كما يقول ان ادخال التفضيل في الجملة على ما ذكرتم انما يكون
 فيما له اصل ضروريا على ميل الجملة فعدنا ان من شأن الظلم ان يكون قبيحا
 على الجملة فاذا علمنا بضرر بعينه انه ظلم فعلنا اعتقادا لبقته وكان علما
 لمطابقة الجملة المقررة وانتم قد جعلتم الجملة مكتسبة والتفضيل كذلك
 وذلك انه لا فرق بين ان يكون الجملة المقررة معلومة بالضرورة او بالكتاب
 في جواز ان ينفي عليها التفضيل لان من علم من باب الكتاب ان من صح منه الفعل
 يجب ان يكون قادرا وان القادر يجب ان يكون حيا على سبيل الجملة ثم علم في

الذوات صحة فلا بد من ان يفعل اعتقادا لان تلك الذوات بعينها
 قادرة ويكون الاعتقاد علما وكذلك اذا علم في ذات انها قادرة فلا بد
 ان يفعل اعتقادا مع تقدم الجملة التي ذكرناها اعتقادا لانها حية ويكون
 علما فلا فرق اذا في دخول التفضيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب
 وكما يمكن باذكرنا. وبيناه فمكن ايضا ان يكون الله يفعل لنا العلم عند
 سماعنا الاخبار بالبلدان وما شاكلها على ما ذهب اليه القوم بالعادة
 وليس في الفضل دليل على قطع بسبب احد الامر ولا يحل الشك في ذلك شي
 من شروط التكليف فيجب ان يكون مجوزا الى ان يعبر على دليل قاطع باحد
 الامرين وقد تعلق من قطع على الضرورة باشيء الاول ان العلم بنجر هذه
 الاخبار لو كان مكتسبا وواقعنا عن تأمل حال المجريين وبلوغهم الى حد
 الذي لا يجوز ان يكذبوا وهم عليه لوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك
 وينطويه من العوام والمقلدين وضروب الناس لا يعلمون بالبلدان ^{لحوادث}
 الغطار ومعلوم ضرورة الاشهر ان في العلم بذلك ان الحد العلم بالضرورة
 قائم في العلم بنجر اخبار البلدان لانا لا نستمكن من ازاله ذلك عن نفوسنا
 ولا الشك فيه وهذا حد العلم الضروري الثاني ان اعتقاد من ذهب الى ان
 هذا العلم ضروري صارف قوتي عن النظر فيه والاستدلال عليه كان
 يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا العلم ضروري غير عالم بنجر هذه الاخبار
 لان اعتقاده يصرفه عن النظر فكان يجب خلوجا عنا من العلم بالبلدان
 وما اشهرها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك الثالث قد قل لهم فيما تعلقوا

ما ولا ان طريق الكتاب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان يكذب
 في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى دقيق النظر وطول
 التأمل وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادات
 بامتناع الكذب عليها فيما يرويه وبين من ليس كذلك والمنافع للدنيا
 وبه من التجارات وضروب التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق فهو
 مستندة الى العادة ويير التأمل كاف فيه فلا حاجة الى المقلدين والعادة
 ان لا يعلموا بخبر هذه الاخبار من حيث لم يكونوا اهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه
 ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا لا نسلم لكم ان هذا العلم الضروري هو ما يتبع
 على العالم دفعه على نفسه بل حده ما فعله في مره واثبت رضى ما هو من جنس
 مقدور على وجه لا التكر من دفعه فلا ينبغي ان يجعلوا ما تفردتم به من الحد
 دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان الفرق بين
 صفة الجماعة التي لا يجوز عليه الكذب لا امتناع التواهي عليها وسحالة
 الكذب عليها العقلاء كالمجلىين عند كمال عقولهم وحاجتهم الى التيقن
 والتصرف الى العلم بذلك فالدواعي اليه قوية والبواعث على فعله متوفرة
 وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل ان يختص بعضهم بالاعتقاد
 الذي ذكرتم انه غير متمنع ان يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه و
 يلزم على هذا الوجه ان لا يكون ابو القاسم البليغي عالما بان الحديث يقتصر
 الى محدث لانه يعتقد ان العلم بذلك ضروري واعتقاده ذلك صار ف
 له عن الطريق ان لا يكون عالما بذلك ويجب ان يكون غيرا في الله تعالى

ولا يثنى من صفاته واحواله فاني شئ لو في البليغي قلنا مثله فيما تعلقوا به
 فان قيل اذا جازتم ان يكون العلم بالبلدان وما اشبهها ضروريا فكل
 قولكم في شروط وقوع العلم يوافق مذهب البصريين ام تشرطون غيرهم
 قلنا اذا جازنا ما يذهبون اليه فشرطنا في حصول هذا العلم شروطهم
 بعينها وليس هذا ذكر تفصيل الشروط والدلالة على صحتها لانه يطول
 ويخرج به عن غرض كتابنا هذا ويجب على موجب ما قلناه ان نشترط فيما
 يقع العلم الضروري عند من الاخبار ان يكون من خبر بذلك الخبر ليس
 لشيء او تقليد الى اعتقاد لتفي ذلك الذي تضمنه الخبر لان هذا العلم اذا
 كان مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شرط زائدة
 ونافضة بحسب ما علمه الله تعالى من المصلحة ولجري به العادة وانما احتجنا الى
 زيادة الشرط لسلايقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة
 بخبر النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن الكريم والاشفاق والقتل والنجاة وما
 ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وخبر النضر الجلي بغير دية الامامية
 بنقله والا جازتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجتمعه في اخبار
 البلدان وما اشبهها وليس متمنع ان يكون السابق الى الاعتقاد ما نفعنا من فعل
 العلم الضروري بالعادة كما ان السابق الى الاعتقاد بخلاف ما يولد النظر
 عن اكثر مما قلنا مانع وتوليد النظر للعلم فاذا جاز ذلك فيما هو موجب
 فاولى ان يجوز طريقة العادة وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا القضي ان لا
 يفعل العلم الضروري لمن سبق الى الاعتقاد لتفي ذلك المعلوم ويفعل لمن

لم يفعل يسبق وهذا يقتضي ان يفعل العلم الضروري بالنظر الجلي الشيعة
 لانهم لم يسبقوا الى اعتقادنا لفه وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها
 وذلك انه يمكن ان يقول ان المعلوم في نفسه اذا كان بباب ما يمكن البق
 الى اعتقاد فيه واما شبهة اول تقليد لم يحل الله تع العادة بفعل العلم
 الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعوا العقلاء داع الى اعتقاد فيه
 ولا يعارض شبهة في مثله كالجبر عن البلدان ان جاز ان يكون العلم به
 ضروريا عند الخبر على ما ذكرناه وليس لهم ان يقولوا فاجزوا ان يكون العقلاء
 المخالطين لنا السامعين للاخبار من سبق الى اعتقاد منع بالعادة من فعل
 العلم الضروري له فجوزوا ان يكون في خبركم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار
 والحوادث لفظا مع سماعه الاخبار وكما لعقله طاعة ذلك انما علم
 ضرورة انه لا داعي يدعوا العقلاء الى سبق الى اعتقاد نفى بلدو البلدان
 واحداث عظيم من الحوادث ولا شبهة تدخل في مثل ذلك مفارق هذا الباب
 اخبار المعجزات والتصل ان كل ذلك مما يجوز السبق فيه الى الاعتقاد الفاسد
 للدواعي المختلفة واما البلي فانه يتعلق في ضرورة مذهبه بان يقول لا يجوز
 ان يقع العلم الضروري باليس بذكر ونحو الاخبار دعوى البلدان امر غايب
 عن ادراك من لم يشاهد ذلك فلا يجوز ان يكون ذلك ضروريا لا يجوز
 كون العلم بالغايب عن الحواس ضروريا جازا ان يكون العلم بالمحسوس متبلا
 عليه وربما تعلق في ذلك بان العلم بخبر الاخبار انما تحصل بعد التامل
 احوال الخبر بها وصفاتهم فدل ذلك على انه مكتسب فيقال لهم في شبهة

لم زعمت ان العلم بالغايب عن الحس لا يكون ضروريا اوليس الله تع قد اراد على
 فعل العلم بالغايب مع غيبته فما المنكر من ان يفعله بحس العادة عند
 اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعى ان ذلك ليس في مقدور تعالى
 كما يقول ان العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه لانه يذهب الى ان العلم
 الحادث بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه وليس فعل
 العلم بذلك الا وهو مقدور وليس كذلك على مذهب العلم بذاته تعالى
 لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه وعلى هذا يفرق بين ان
 العلم بعينه عند الاخبار عنه وانما لم يخبر ان يكون المشاهد مستدلا عليه لان
 المشاهد معلق ضرورة كمال العقل ولا يصح ان يستدل وينظر فيما يعلم
 لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمظور فيه والشبهة الثانية بعيدة
 من الصواب ومبنية على دعوى ومن هذا الذي يعلم له من خصوصية العلم
 بخبر الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيل لتأمل الصفات الجبرن
 اوليس خصوصية من اصحاب الضرورة يقولون انه يقع من غرضي من التامل لا
 الجبرن وانه انما يعلم احوال الجبرن بعد حصول العلم الضروري له مما اخبروا
 عنه فاما طريق الاستدلال على صحة الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع
 العلم عنده واشتر ان العقلاء فيه وجاز وقوع شبهة فيه فهو ان يروي
 جماعة قد بلغت من الكثرة الى حد لا يصح معه ان يتفقوا للكذب منها عن الجبرن
 الواحد وان تعلم مضافا الى ذلك انه لو لم يحرمها على الكذب جامع كالنوط
 وما يقوم مقامه ويعلم ايضا ان اللبس والشبهة فيه دلائل عما خبروا عنه اذا

عنه الاصول من ٣٤

كانت الجماعة تجرب لا واسطة عن الخبر فان كان بينهما واسطة وجب اعتبار
 هذه الشروط في جميع من خبرت عنه من الجماعة حتى يقع الاستنها في الخبر
 وتأثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحة الخبر ظاهر لان الجماعة اذا تبلغ
 من كثرة الى الحد الذي يعلم معه لا يجوز ان يتفق الكذب منها من الخبر الواحد
 لما نافر ان تكون كذبت على سبيل الاتفاق كما يجوز في الواحد والاثنين
 واذا لم يعلم ان التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها جازنا ان يكون
 الكذب وقع على سبيل التواطؤ والشبهة ايضا يدعو الى الكذب وتجمع عليه
 كآخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة
 الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم ولا فضل فيما اشتهر
 من ارتفاع اللبس والشبهة بين ان يكون الخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد
 في ان الشبهة قد يصح اعتراضها في الامرين الا ترى ان اليهود والنصارى
 مع كثرة تم نقلوا صلب المسيح وقوله لما اللبس عليهم الامر فيه وظنوا
 ان الشخص الذي داوه مصلوبا هو المسيح ص ودخلت الشبهة عليهم لان المبطلين
 قد تغير حليته وتبدل صورته فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به ولبعد
 المصلوب ارضا عن التامل يقوى الشبهة في امره والوجه في اشتراط هذه
 الشروط في كل الجماعات المتوسطة بيننا وبين الخبر عنه لان ذلك لو لم
 معلوما في جميعهم جازنا كون من ولينا من الخبرين صادقا عن خبر عنه
 وان كان الخبر في الاصل باطلا من حيث لم يتكامل الشرط في الجميع ومتى
 تكاملت هذه الشروط فلا بد من كون الخبر صادقا لانه لا يتفق من كونه

او كذبا ومتى كان كذبا فلا بد من يكون وقع اتفاقا لتواطؤ لاجل شبهة
 فاذا قطعنا على فقد ذلك كله فلا بد من كونه صادقا فاما الطريق الى العلم
 بثبوت الشرايط فنحن نبينه اما اتفاق الكذب عن الخبر الواحد فلا يجوز
 ان يقع من الجماعة والعلم بحال الجماعة وان ذلك لا يتفق منها وانما الواحد
 والاثنين ضرورة ولا يدخل على عاقل شبهة ولهذا ان خبر واحد من خبر
 الجامع يوم الجمعة بان الامام تنكس على امر راسه من المنبر كاذبا ولا يجوز
 ان يخبر عن مثل هذا الخبر على سبيل جميع من حضر المسجد الجامع او جماعة منهم
 كثرة الا التواطؤ او ما يقوم مقامه وقد شبه امتناع ما ذكرناه من الجماعة
 باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة ورجوعهم
 على تصرف مخصوص واكل شئ معين من غير سبب جامع وشبه ايضا انما علمناه
 من استحالة ان يخبر الواحد والجماعة من غير علم عن اهود كثيرة فيعبر الخبر
 بالاتفاق صدقا دواع اليه وباعث عليه وجواز اخبار الجماعة الكثيرة
 بالصدق من غير تواطؤ مفارق لاخبارها بالكذب من غير سبب كرجوع
 لان الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ ما
 يقوم مقامه وعلم الخبر يكون الخبر صدقا دواع اليه وباعث عليه وليس كذلك
 الكذب لان الكذب لا بد في اجتماع الجماعة عليه من امر جامع لها ولهذا
 الذي ذكرناه استحالة ان يخبرنا الخلق العظيم عن جادته حرق وهم كاذبون
 من غير سبب جامع لهم ولم يستحل ان يخبروا بذلك وهم صادقون من غير
 واما الطرق الى تفقد التواطؤ على الجماعة فربما كان كثرة الجماعات يستحيل

منها التواطؤ فيمن يجوز ذلك عليه من الجماعات بمشافهته او مكاتبته
 او مراسلة لا بد من تجري العادة من ان يظهر من خالطهم ظهورا يشترك
 كل من خالطهم في علمه وهذا حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه فاما
 ما يقوم التواطؤ من الاسباب الجامعة كخوف سلطان وما جرى مجراه
 فلا بد ايضا من ظهوره وعلم الناس به لان الجماعة لا يجتمع على الامر الا
 لاجل خوف السلطان لا بعد ان يظهر لهم غاية الظهور وما هذه
 الا بد من العلم به والقطع على نقده اذا لم يعثر عليه فاما ما يعلم به ارتفاع
 اللبس والشبهة عن خبر الخبر الذي خبرت به الجماعة فهو ان خبر الجماعة
 عن امر مدرك اما مشاهدا او مسموعا ويعلم اشفاء اسباب اللبس و
 الشبهة عن ذلك الخبر فان سباب اللباس المدركات معلومة محصورة
 يعلم اشفاءها حيث تتفق ضرورة واما ما به يعلم ثبوت الشرط الذي ذكرنا
 في الطبقات التي تروى الخبر فهو ان العادات جارية بان المذاهب والافعال
 التي تقوى بعد ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بد ان يعرف
 ذلك من خالطها ويفرق العلماء المخالطون لاهلها بين زمان فقد هادوا
 وضعفها وقوتها ولهذا علم الناس كلهم ابتداء حال الخواارج وظهورها
 الجهمية والنجارية ومن جرى مجراهم وافرقت العقلاء من سامعي الاخبار بين
 حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها واذا صحت هذه الجملة التي ذكرنا
 في صفة الخبر الذي لا بد ان يكون الخبر صادقا من طريق الاستدلال
 بلا اشكال ان لجميع المسلمين هذه الصفات التي ذكرناها والشروط التي

بينها المماثلة من كون ما يجزون به كذبا والقطع على انه صدق
 وهذه الصفات خاضعة لكل طائفة من طوائفهم وفرقة من فرقهم
 فيجب متى اخبروا بشي مما لا تدخل في مثله الشبهة ان يقطع على انه حق
 ومعلوم ايضا ان الشيعة الامامية في وقتنا هذا وما تقدمه بالنسبة
 الطوال اقد بلغوا من الكثرة الى الحد المستوفى لشرايط ارتفاع اللبس
 عن خبرهم وان صفهم فيما ذكرناه كصفة المسلمين وكل فرقة من فرق المسلمين
 فيجب فيما تقدم وان نقله ان يكون حقا وسنشرح الكلام في ذلك ونفضله
 عند الكلام في الامامية من هذا الكتاب بعون الله ومشيئته وهذا
 القدر من الكلام في الاخبار كاف في عرضنا في هذا الكتاب والزيادة في قوة
 بسطه وتقريره يلحق بموضع اخر ونحن نقدم الان الكلام في النسخ
 الى تقديمه امام الكلام في بنوة نبينا صلوات الله عليه الكلام في النسخ
 المختار في حد النسخ هو ان يقول كل دليل دل على ان مثل الحكم الشرعي
 الثابت بالنقل الاول رايل في المستقبل على وجه لولا كان ثابتا بالان
 الاول مع تراخي عنه فهو موصوف بانه ناسخ وانما ذكرنا المثال
 دون العين لانه لو نفى عن نفسه امر به لكان ذلك قبيحا اما بان يكون
 فيه بداء او فيه وجوب وجوه القبح غير هذا الوجه وانما خصصنا الادلة
 بهذا الوصف لان ما ارادنا وجوب مثل الفعل في المستقبل من غير ان يكون
 آله او ما جرى هذا المجرى لا يوصف بانه ناسخ وان كان مريلا لا يختص
 الوصف بالادلة وانما شرطنا التراخي لان ذكر الغاية اذا قرن باللفظ

ودل على انقطاع التكليف عندها لا يوصف بأنه نسخ لأنه لو دل
 الرضا والسبب الى الوقت الفلاني لم يكن سقوط لزومه عند تلك الغاية
 نسخا واذا قل مطلقا الرضا والسبب ثم دل بعد مدة على سقوط الرضا
 في اليهود فيما ياتون كان ذلك نسخا للتراجع الذي ذكرناه ^{في الرد على اليهود}
 فيما ياتونه من نسخ الشرايع اعلم ان الذي له وفراجه حرج التعبد
 بالشرايع من المصالح لنا هو الذي لا جله حرج النسخ لان ما يعلم الله
 انه مصلحة في تكليفنا العقلي يجوز ان يتغير حاله فيكون في وقت مصلحة
 وفي آخر مصلحة فلا بد عند علمه من خروج الفعل من كونه مصلحة الى ان يكون
 مفسدة من ان يدل على ذلك من حاله والام لم يكن مفرحا لعلتنا في التكليف
 فكيف ياتي العاقل النسخ ودليل العقل بوجبه هذا الاحتياج واي فرق بين
 ان يعلم تعالى ان الحال في هذا الفعل يتغير فيدل عليها بذكر العاية
 المضمومة الى الايجاب حتى يقول مثلا الرضا هذه العبادات كذا وكذا
 سنة ثم اتركوها بعد ذلك فهذا الموضع لا خلاف بيننا وبين اليهود فيه
 وبين ان يقول الرضا هذه العبادات مطلقا ثم يقول بعد مدة طويلة
 اتركوها فقد زالت عنكم وهل تجوز احد الامر من دون الاخر الا بالترجيح
 في الادلة واليهود يختلفون فثم من يتبع من نسخ الشرايع من طريق العقل
 ويعقل بأنه يقتضي البقاء وان يصير الحسن قبيحا ومنهم من يجز النسخ عقلا و
 يتبع منه سمعا ويدعي ان موسى اخبرهم بان شرع موبد والفرقة الثالثة
 يجز النسخ عقلا وسمعا ويتبع من العمل بشرعنا لان حجة نبينا ما مضى

فاما الفرقة الاولى فالكلام عليها ان النسخ لا يقتضي البقاء لان ما
 اقتضى البقاء هو ما جمع شروطا الاول ان يكون الفعل لما مورد به ^{النسخ}
 عنه بعينه والثاني ان يكون الوجه واحدا والوقت واحدا ايضا والخ
 واحد فاذا جمع هذه الشروط دل على البقاء والنسخ يخالف ذلك لان
 الفعل لما مورد به غير المنهي عنه لان امساك البت لما مورد به امساكه في
 موسى هو غير ما تناوله النسخ بامساكه في اير نبينا ص واذا نقا الفعل
 فالتكاملت شروط ما يقتضي البقاء ويلزم من اعتماد هذه الطريقة ^{التي} الله
 تعالى من احبائه ولا يغني من فقره ولا يصح من مرضه فاذا جاز ذلك وامثاله
 ولم يدل على البقاء فالنسخ مثله وقد الرضا على هذه الطريقة ^{التي}
 شرايع الانبياء ص وقد علمنا اختلافها ولم يكن ذلك بداء لان في غير
 ادمعه تزوج الاخ الاخت وفي شريعة ابراهيم ص اباحة تاخير الختان
 الى وقت الكبر وفي شريعة اسرائيل ص اباحة الجمع بين الاختين وهذا كله
 يخالف شريعة موسى ص فاما النسخ فليس يقتضي كون الشيء الواحد خاسرا قويا
 على ما ظنوه وانما يقتضي ان يكون مثل الحسن والافعال صار قبيحا وليس
 يتسع في المسائل ان يقع احدهما ويحس الاخر في العقول وامثله اكثر من
 ان تحصى واما الكلام على امتنع من اليهود سمعا من النسخ فعوله في ذلك
 على ما يدعون لانهم نقلوا من موسى ص انه ابد شرعه وقال ان شرعي
 لا ينسخ ما بقى الليل والنهار فانا نقول له من اين تعلم صحة الخبر الذي
 تدعيه فان كان مما يوجب العلم الضروري فقد كان ينبغي ان نشارك

في هذا العلم لا نشارك اليهود في سماع هذه الاخبار وتخالط
روايتها وما يوجب العلم الضروري لا يختص مع الاستدلال في سببه وان
كان العلم بصحة هذا الخبر طريقة الاستدلال بتواتر نقله فلا بد من ان
يعلم شروط التواتر في الطبقات التي ينسبنا وبين موصولة لان اليهود
وان كانوا في ازمنتنا هذه كثيرين ولا يجوز ان ينقلوا كلهم خبرا بلا
فقد يجوز ان يكون اصلهم قلة ومن ليس بحجة فمن اين لهم ان الصفة التي
هم الان عليها كانت ثابتة في جميع الطبقات الذي رووا عنهم وليس
يكنهم ان يقولوا نحن ثبتت صفة التواتر فيمن نقلنا عنه بمثل ما تبشرون
انتم صفة التواتر في سلف المسلمين وذلك ان الفرق بيننا وبينهم واضح
لان سلف المسلمين فيما نقلوه لو اختلفوا وانقطع لوجبان يعرف بحري
العادات زمان انقطاعه واختلافه لقرب العهد فان مثل ذلك
لا يجوز ان يخفى مع تقارب الزمان وان جاز ان يخفى مع تطاولها
وبعد العهد فيها فليس ان يتبع ان يخيل نقل اليهود ويقوى به ضعف
وان لم يجب تميز ذلك ووقوع المعرفة به لتطاول الزمان وقد سلم
لهم هذا الخبر وقيل لهم من اين لكم اذا كان صحيحا انه يمنع من النسخ على كل
حال وما انكرتم ان يكون صه انما منع بهذا الخبر من ان ينسخ شرعيته
من لم يثبت حجته ولا صحت نبوته فان يريد بلفظ التابيد الرموزها
ابدا الا ان ينسخها بنى صادق واكثر ما في خبرهم اذا كان صحيحا ان يكون
له ظاهر يقضي امتناع النسخ وقد رجع عن الابطال لافاطعة دلالة

نبوة بيننا وبينهم من حمل هذا الخبر لوضع على ظاهره فان قوا العلم ان
موسى ابد شرعه الى يوم القيمة بما يقولون انتم به انه لا نبى بعد نبيكم
قلنا الفرق بيننا وبينكم اننا لما ادعينا العلم الضروري بان ينسبنا بنى
النبوة بعده ادعينا ما تشاركون انتم فيه وكل عاقل سمع الاخبار ^{التي نقلها}
باسرهم يعلمون ان من دين محمد صلى الله عليه وآله نبى النبوة بعد نبوته وليس يعلم بخبر ولا غير
من مخالفكم ان من دين محمد صلى الله عليه وآله تايد شرعه فان قلتم ما الفرق بين ان
ينطلقوا بالنظر في معجزاتكم وما تدعيه من الجبر وبين ان ينطلقوا بالنظر في
طريق العلم بصحة الخبر نبوة من تدعون نبوته ولم صار احدا الامر ان
بالظرفية من صاحبه وكل واحد منهما لو ثبت لا يطل صاحبه قلنا النظر
في المعجزات على امور عقلية لا يدخلها الاحتمال والاستشابه لا يمتنع على
ظهور القرآن وتحدى العرب به وانهم لم يعارضوه وهذا كله معلوم بالضرورة
وما لا يدخل في مثله شبهة والعلم بانه اذا كان بهذه الصفة كان معجزا
ودلا على النبوة طريقة الاعتبار العقلي الذي لا يدخله الاحتمال وهو
جنس الكلام فيدخل فيه الحقيقة والمجاز والعمل بالظاهر وتركه والكلام
في الخبر الذي تدعونه بنى على صحته وصحته لا تعلم الا بعد ان تعلم صفة التواتر
ثابتة في جميع اسلاف اليهود في كل زمان ثم هو اذا ثبت نقل كلام الكلام
يدخله الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والشروط ويعدل عن ظاهره الى
غيره فان بهذه الجملة ان النظر في المعجزات يقضى بصحة ان صح على الخبر ان
من النظر في الخبر ليقضى به على المعجز لان المعجز يقضى على الخفى وبما لا يشبه

على ما يشبه وأما الكلام على مجوز فيه النسخ عقلا وسمعا ونسك في
 النبوة فالكلام عليه ان نزل على صحة النبوة ونحن لذلك فاعلمون
 في الدلالة على صحة نبوة نبينا صواعدا علم ان اظهر ما اعتمد عليه في الدلالة
 على صحة نبوته القرآن وان كان النظر في باقي مجزاة صير تميز العلم بصحة نبوته
 ونحن نقدم الكلام في القرآن قد علم كل عاقل سمع الاخبار وخالط اهلها
 ظهور نبينا صوبه بكة وأنه ادعى انه رسول الله تعالى ومبعوثون اليه بالنبوة
 على مصالحنا وأنه تحدى لعرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده وادعى
 ان ربه تعالى انزله عليه وايد به وان العرب مع تطاول الايام لم يأتوا
 اولان الله صوابا ثبت هذه الجملة وعلما انهم انما تعدوا عن المعارضة لغيره
 عليهم وان هذا التعذر خارق للعادة فلا بد من احد الامرين اما ان يكون القرآن
 نفسه خرق العادة بفصاحة فذلك لم يعارضوه اولان الله صوابهم عن
 معارضته ولولا الصرف لعارضوا واي الامرين كان يثبت معه صحة النبوة
 لان الله لا يصدق كاذبا ولا يخرج عادة لمبطل فان قيل بنوا صحة
 جميع ما ذكرتموه ففيه خلاف قلنا اما الجملة الاولى فلا خلاف في معانيها
 والمقصود بها واما الجملة الثانية فمعلومة بالدلالة ونحن نذكرها قلنا اما
 ظهوره صريحا في دعائه الى نفسه فلا ينكره عاقل ما ظهر هذا القرآن على يده
 في الظهور مجرى ظهوره صريحا في دعائه الى نفسه لان النقل بينهما واحد والشك
 في احد الامرين كالشك في الاخر فان قيل كيف يكون احد الامرين كالآخر والامانة
 تدعى تغييرا في القرآن ونقصانا وكذا ذلك حشرية اصحاب الحديث قلنا قد

صحة نقل القرآن في المسائل الطرابلسيات وأنه غير منقوص ولا مبطل ولا
 وان العلم بان هذا القرآن الذي في ايدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله
 كما علم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المصنفة
 المشهورة والاشعار المدونة وذكرنا ان العناية اشادت بالقرآن والدواعي
 توفرت على نقله وحراسته وبلغت الحد لم يبلغه في نقل الحوادث والوقائع
 والكتب المصنفة لان القرآن معجزة النبوة واصل العلم بالشرعية والاحكام الدينية
 وكل شيء عا الى نقل جميع ما تقدم حاصل فيه ويستبد بدواعي النقل
 في الحوادث وما اشبهها وان علماء المتكلمين بلغوا في ضبطه وحجته وان
 عرفوا كل شيء اختلفت فيه من اعرائه والقرات المختلفة في حروفه حتى فرقا
 بين ما روي وعرف وبين ما لم يذكر ولم يسطر فكيف يجوز ان يكون
 مغيرا او منقوصا مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد وقد
 كنا ذكرنا في جواب المسائل المقدرة ذكرها عند الكلام في صحة نقل القرآن
 ان العلم بتفصيل القرآن وابغاضه كالحلم بجملة وأنه مجرى في ذلك مجرى
 ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان اهل العناية
 بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمون من جملتها حتى لو ان مدخلا
 ادخل في كتاب سيبويه بابا في التحويلات الكتاب لعرف ويروى علم انه ملحق
 وليس من اصل الكتاب وكذلك القول في كتاب المزني ومعلوم ان العناية
 ينقل القرآن وصبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء
 وفي النابس من فرق بين العلم بالجملة والتفصيل في القرآن والذي ذكرناه اولي

وقد بنا في الموضع الذي اشرنا اليه ان القرآن كان على عهد النبي ص مجموعا
 مؤلفا على ما هو عليه الان ودلنا على صحة ذلك بانه كان يدرس ويحفظه
 جميعه في ذلك الزمان حتى عين على جماعة الصحابة في حفظهم له وانه كان
 يعرض على النبي ص وان الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القرآن على النبي
 ص عدة ختمات وكل ما ذكرناه يقتضي عندنا في تأملنا انه كان مجموعا
 مرتبا غير منشور ولا مبثوث وذكرنا ايضا ان من يخالف هذا الباب من
 الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم وانه مضاف الى قور واصل الحديث
 نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع الى مثلها عن العلور المقطوع
 عليه والزمان من قال ذلك ايضا ان لا يقطع على ان هذا القرآن الموجود
 بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفان وان لا يامر ان يكون بعضه او قد
 وقع فيه تغيير وتبديل عما سطره عش وجمعه بعده لانه اذا جاز فيما اداه
 النبي ص بنيفا وعشرين سنة ويداولة الناس ونشروا ان تم فيه بعض النقص
 والحذف جاز ذلك فيما جمعه عش نفسه وهذا حد لا يبلغ اليه محصل
 ان ادعى مدعى ان النقص والحذف انما وقع في ابتداء الامر وفي ايام
 النبوة فهذا جهل ظاهر لان القرآن انما اترله اليه ليؤديه ويطبقه اليه
 ومن المحال ان يزل منه مالا يؤمر بابطاله لان ذلك عبث ولا يجوز ان
 يورث باداء الكل فيؤدى البعض ولا لانه لو كان الامر على هذا لكان نقصان
 القرآن مضافا الى النبي ص دون عش بن عفان وغيره ولا يجوز ان يكون
 قد ادى الجميع فنقص منه قور في حياته مواضع الاعراض يخضعهم لان هذا

لا يتم في ايام النبي ص مع عرض القرآن عليه في كل وقت ودراسة واجاعة
 من الصحابة ختموا عليه القرآن دفعا في كيف خفي عليه ما نقص منه وكم
 وهو على مرور الاوقات معروض عليه ولان هذا الوجه يقتضي ايضا ان عثمان
 ما نقص شيئا فضاف اليه ومن اراد استقصاء هذه المسألة يرجع الى الشيخ
 الذي ذكرنا على ان العلم بنبوة نبينا ص غير منقرا الى العلم بان هذا القرآن
 الموجود بيننا هو الذي وقع به التحدي بعينه ومع الشك في ذلك يعلم صحة
 النبوة ولان من العلور بلا شبهة على ما استدل عليه انه ص تحدى العرب
 بكلام ذكرناه كلام رب تعالى وان الملك يهبط اليه به ومعلوم انهم ^{دعوه} ما
 لغدرا المعارضة عليهم وذلك كاف في الدلالة على نبوته لان ذلك ^{الكلام}
 الذي تعذرت عليهم معارضته لا يخلو من ان يكون تعذرها ظرفا للفتنة
 المخارقة عاداتهم او لان الله تع ص فرمهم عن المعارضة ففي كلا الوجهين يتم صحة
 النبوة فما يضرب الشك في صحة نقل القرآن على كل حال بدلالة النبوة
 في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن اعلم انه اذا فهم معنى قولنا
 انه ص تحدى بالقرآن زال الخلاف من العقلاء فيه لانا لا نريد التحدي
 اكثر من انه ص كان يدعى انه تع خصه بالقرآن وابانه به وان جبريل
 يهبط به وما في ذلك الا ما هو معلوم ضرورة لا يتمك احد من دفعه و
 هذا غاية التحدي في المعنى البعث على اظهار معارضته له فيه ان قدر
 عليها وما يدل ايضا عليه في بثوت التحدي نه ص بغير شبهة ^{دعينا} دعينا
 كلام الى نبوته والعل بتريقته وخلع ما كانوا عليه من الاديان ولا بد من

وقد بينا في الموضع الذي اشترأ اليه ان القرآن كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم
 مؤلفا على ما هو عليه الآن ودلنا على صحة ذلك بانه كان يدرس ويحفظه
 جميعه في ذلك الزمان حتى عين على جماعة الصحابة في حفظهم له وانه كان
 يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم وان الجماعة والصحابة منهم ابن مسعود ختم القرآن على النبي
 صلى الله عليه وسلم عدة ختمات وكل ما ذكرناه يقتضي عندنا في تأملنا انه كان مجموعا
 مرتبا غير مشطور ولا مبثوث وذكرنا ايضا ان من يخالف هذا الباب من
 الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم وانه مضاف الى قور واصحاب الحديث
 نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع الى مثلها عن العلور المعطوع
 عليه والزمان من ذلك ايضا ان لا يقطع على ان هذا القرآن الموجود
 بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفان وان لا يامر ان يكون بعضه او قد
 وقع فيه تغيير وتبديل عما سطره عثمان وجمعه بعده لانه اذا جاز فيما اياه
 النبي صلى الله عليه وسلم بنيفا وعشرين سنة ويداولة الناس ونشروا ان تم فيه بعض النقص
 والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمان نفسه وهذا حد لا يبلغ اليه محصل
 ان ادعى مدعى ان النقص والحذف انما وقع في ابتداء الامر وفي ايام
 النبوة فهذا جهل ظاهر لان القرآن انما اترله اليه ليؤديه ويطبقه اليه
 ومن المحال ان يزل منه مالا يؤمر بانه لان ذلك عبث ولا يجوز ان
 يؤمر بادهاء الكل فيؤدى البعض ولا لانه لو كان الامر على هذا لكان نقصان
 القرآن مضافا الى النبي صلى الله عليه وسلم دون عثمان وغيره ولا يجوز ان يكون
 قد ادى الجميع فنقص منه قور في حياته مواضع الامراض يخضعهم لان هذا

لا يتم في ايام النبي صلى الله عليه وسلم مع عرض القرآن عليه في كل وقت ودراسة واجاعة
 من الصحابة ختموا عليه القرآن دفعا في كيف خفي عليه ما نقص منه وكم
 وهو على مرور الاوقات معروض عليه ولان هذا الوجه يقتضي ايضا ان عثمان
 ما نقص شيئا فضاف اليه ومن اراد استقصاء هذه المسألة رجع الى الصحيح
 الذي ذكرنا على ان العلم بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم غير منقتر الى العلم بان هذا القرآن
 الموجود بيننا هو الذي وقع به التحدي بعينه ومع الشك في ذلك يعلم صحة
 النبوة ولان من العلور بلا شبهة على ما استدل عليه انه صلى الله عليه وسلم تحدى العرب
 بكلامه ذكر انه كلام رب تعالى وان الملك يهبط اليه به ومعلوم انهم لما
 لعذرا المعارضة عليهم وذلك كاف في الدلالة على نبوته لان ذلك الكلام
 الذي تعذرت عليهم معارضته لا يخلو من ان يكون تعذرها ظرفا للفتنة
 المخارقة عاداتهم او لان الله تعالى صرفهم عن المعارضة فبقول الرجلين صحة
 النبوة فمما يضرب الشك في صحة نقل القرآن على كل حال بدلالة النبوة
 في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن اعلم انه اذا فهم معنى قولنا
 انه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن زال الخلاف من العقلاء فيه لانا لا نزيد بالتحدي
 اكثر من انه صلى الله عليه وسلم كان يدعى انه تعارضه بالقرآن وابانه به وان جريته
 يهبط به وما في ذلك الا ما هو معلوم ضرورة لا يتمك احد من دفعه و
 هذا غاية التحدي في المعنى البعث على اظهار معارضته له فيه ان قدر
 عليها وما يدل ايضا عليه في ثبوت التحدي انه صلى الله عليه وسلم بغير شبهة دعي اليها
 كلام الى نبوته والعمل بشريعته وخلع ما كانوا عليه من الاديان ولا بد من

ادعى الى مثل هذه الحال بل الى ما هو منها كثيرا من اطهار امر يتج به
 اما حجة او شبهة ولو عريت دعواه صه من امر يتج به لا سرح القوم الى المطالبة
 بما يقتضى تصديقه ولما لواله من بر يعلم انك صادق في الرسالة ولم تدع
 برهاننا ولا علما لا يستماع شدة عدوتهم وغرة قوسهم ونقل وطانة
 عليهم فاذا لم يكن منهم شيء من ذلك دل على انه يتج بالقرآن مضيعة لا باء
 اليه ولو لم يكن محتجا بشي كيف استجاب له من الفضلاء والفضلاء ما
 جرت العادة ان يستجيب مثل هؤلاء الآية او شبهة وفي تصديقهم دعوت
 بلا حجة ولا شبهة خرق للعادة كما ان في مسائل اعدائهم عن مطالبات
 فيما ادعاه من النبوة خرق للعادة واذا ثبت بما ذكرناه انه لا بد من نقل
 فيما ادعاه من النبوة بامر يدعى الا بانه به والتميز فلا يمكن ان يشار اليه
 في ذلك الا وحال القرآن اظهر منه واوضح مما دل على انه لا شيء من معجزة
 سوى القرآن الا وقد تقدم ادعاه للنبوة والزام الخلق الدخول
 تحت شرايعه فلا يجوز ان يكون ما تاخر عن الدعوى هذا تاخر هو الحجة
 فيها والقرآن سيقدم ذلك كله ومن المعتقد وقوع التحدي بالقرآن قد
 ثبت صحة نقله والعلم بان آيات التحدي والقرع والبعث على المعاصرة
 من جملة ضروري على ما بيناه وايات التحدي صريحة في المطالبة بالامانة
 فلا غاية درأوها في باب التحدي ولمن لعله ان يفرق بين العلم الضروري
 الحاصل بجملة القرآن وبين تفصيله ان يقول آيات التحدي ان كانت
 ما كان يقر في ايام النبوة فهو المراد والكفاية بالتحدي واقعة بها وان

كانت مما اضيف الى القرآن حادثا فذلك باطل لانه لو جرى ذلك ما جرى
 على اعداء المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم ولكانوا يوافقون على
 هذه الايات لان اسلامهم ما عرفوها ولا سمعوها مع مخالطهم لنا واثام
 بالظن احوالنا وجرى ذلك مجرى دعوى مجرة لبينا صه ما ادعاهما احد
 من المسلمين في سالف الزمان في ان اعداء الدين لا يجوز ان ينسكوا عن النبوة
 على حدوث هذه الدعوى **فصل** في ان القرآن لم يعارض من اعلم ان كل امر
 لو وقع لوجب ظهوره ونقله والعلم به فواجب اذا لم ينقل القطع على
 اشغائه ولهذا يجب القطع على انه لم يكن مع النبي صبي اريد على النبوة
 لنفسه وبمثل هذه الطريقة نعلم اشفاء ما لم نقله من لبلدان التي لو
 كانت لا تصلح اخبارا بنا وكذا لا ضرر بالحوادث وانما قلنا ان الظاهر
 المعارضة لو كانت واجبا لان جميع ما يقتضى نقل القرآن من قوة الداعي
 وشدة الحاجة وقرب العهد ثابت في المعارضة والمعارضة تزيد عليه
 لانها كانت حيث دلالة القرآن شبهة ونقل الحجة اولى من نقل البشاهة
 وكيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والدواعي الى فعلها يدعوا الى ظهورها
 لان داعيهم الى فعلها انما هو التخلص من الرموم من خلع العبادات والديار
 والرايات التي القوها ونشأوها عليها والاستبدال بذلك كما لم يعرف
 ولم يالفوا بالاطهار ونشأوها عليها يتم اغراضهم وكيف لم ينقل المعارضة
 لو كانت فقد نقلوا كلام سبلت مع ركاكته وبعده عن الشبهة فكيف لا ينقل
 حجة قوية وكثيرا حدان يدعى ان الدواعي وان توفرت الى المعارضة فذاك

موانع من نقلها وهو الخوف من اضرار البنية ومبتغى شرعه وهم كبر
 محسبون يخافون منهم وذلك ان الخوف لا يقتضي انقطاع النقل على
 كل وجه وانما يمنع من المظاهرة ولهذا لم ينقطع نقل فضائل امير المؤمنين
 بالخوف من بني امية بل منع الخوف من المظاهرة بها فكان يجب ان ينقل
 الاسلام المعارضة لو كانت مكتوما فيما بينهم وايضا فان الكثرة في الكلام
 كانت في بعد الهجرة فكان يجب نقل المعارضة قبل ذلك في مدة مقامه
 بكة واذا نقلت وانتشرت في الافاق لم يكن قوة الاسلام من بعد ذلك حجة
 لانها ما وخفائها اللهم الا ان يقال ان المعارضة لم تقع في تلك
 المدة وانما وقعت بعد الهجرة وفي ارتفاع المعارضة طول المقام عكة وهو
 ثلثة سنة كفاية في اعجاز القرآن وقيل امر الحجة به وبثبوت خرق العادة فيه
 او بما ينقل به وايضا فان قوة الاسلام وان افتتحت بالمدينة فقد كانت
 في تلك الاحوال لاهل الشرك والكفر ممالك واسعة وبلا دعرضة و
 الغالب على اكثر البلاد ومعظمها في تلك الاحوال الكفار ومملكة الكفر
 كانت ثابتة لم تنزل وكذلك ممالك الروم والى هذه الغاية ما خلا العالم
 من بلاد واسعة فكان يجب ظهور المعارضة في هذه البلاد وفي علمنا
 نقصد ذلك دليل على وجوب القطع على ان المعارضة لم تكن وايضا
 فان الخوف في الاسلام لو منع من نقل المعارضة لمنع من نقل السبب والجهاد
 والافتراء وقد علمنا ان كل ذلك قد نقل ولم يمنع مانع منه وايضا فان
 التشكك في وقوع المعارضة والاعتذار في خفائها باليقظة من كثرة

الاسلام يقتضي ان يجوز كون جماعة في زمانه يدعون النبوة لنفسهم
 ظهر على يدهم من المعجزات اكثر مما ظهر على يدهم وكل واحد منهم دعا الى
 نسخ شرعه وانما لم ينقل ذلك بنا الخوف الذي ذكره في نقل المعارضة
 وليس يلزم الامامية القائلين بالنسخ الجلي على امير المؤمنين وان كان السبب
 في خفائه وعدم انتشاره في جميع الامم الخوف واجدا له وكتمان اكثر الامم
 له ان يجوز وقوع المعارضة وخفائها لمثل ذلك والفرق بين الامرين واضح
 لان النص وان كتمه قوم فقد نقله آخرون وان كانوا اقل منهم عددا وان
 لم يشرنا لفي الامامية نقله فقد شاعت في الامامية روايته وان كانوا في
 بعض الاحوال في مظاهير بها فان جرت المعارضة بحراء فيجب ان يجد
 نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحجة ولا يكون الخوف موجبا لانقطاع نقلها
 كما لم يكن الخوف في النص قاطعا لنقله على ناندعي العلم الضروري بان المعارضة
 لم تقع ولم لا يمكن نحائ النص ان يدعي العلم الضروري بان النص لم يقع فان
 قيل فيهم تدفعون وقوع معارضة لم يتفقوا عليها الا واحدا واثان من
 الصحابة وان من علم ذلك قتل هذا المعارض فانكم المعارضة ولم يظهر قلنا
 المعارضة اذا كانت غير واقعة من الخطباء والشعراء والبلغاء المعروفين
 المشهورين من الذين كانوا يتمكنون من اظهار المعارضة لو قدر واعليها
 وفعلوها وما كان يتم عليهم ما ذكر من القتل وطى ما عارضوا به فقد ذلك
 كاف في الدلالة على صحة النبوة لانهم اما ان يكونوا مصرفين عن المعارضة
 على ما نقوله اصحاب الصفة او يكونوا انما لم يعارضوا الخرق فصاحوا بقران

لغادتهم واي الامرين كان فلا بد من العلم بتساوي الخلق فيه وان احدا غير ما ذكرنا
غير متمكن من المعارضة وذلك مانع من التجوز الذي قد روه في السؤال فان
جهة انتفاء المعارضة هي التقدير اعلم ان ارتفاع الفعل من فاعله مع
علمنا من توفد واعيه اليه وقوة بواعثه عليه دليل على تقديره و
لهذه الطريقة قطعنا على ان الالوان والجواهر وما جرى مجراها من الاجسام
غير مقدورة لنا واذا انضاف الى ارتفاع الفعل من قوة الدواعي علمنا
ان العرب تحذوا بالقران فلم يعارضوه مع قوة الدواعي وشدة الحاجة
الى المعارضة علمنا انها مستعدرة عليهم فاذا انضاف الى العدول عن
المعارضة تكلف الامور الشاقة كالحرب وما جرى مجراها مما لا حاجتهم
فيه ولو بلغوا الى كل غاية منهم قوى علمنا بتقدير المعارضة عليهم وقد
نظن المخالفون فيما ذكرناه بطعون رجوعها الى اصل واحد وهو
توفد داعي المعارضة وتليق صوارف عنها ان طالبوا بالدلالة على
ان دواعيهم اليها كانت قوية وموجبة لان يفعلوها لا محالة ان كانوا
قاصرين عليها الاول ان قوا جوازنا دخول البهتة عليهم في المعارضة
وان تركها اولى من فعلها من غرضين لوجه هذه البهتة والى قولهم
لعلم اعتمدوا ان الحرب اولى من المعارضة لانهما صريحان ومنجية و
المعارضة ليست كذلك والثالث ان يكونوا خافوا ان يعارضوا فيقع
خلاف فيما يعارضون به وهل هو في موقعه او غير موقعه ويتردد
خوض ونزاع يقوى معه الشك ونكره معه العدة وينتهي الامر الى الحرب

فقدوا الى ما لا بد المصير اليه الرابع ان الممانعة التي دعوا الى الايمان بها
اشكل عليهم المراد بها وهل اريد بها الممانعة في الفصاحة او في النظم
فيها او في غيرها فعدلوا الى الحرب لهذا الاشتباه الخامس انهم عولوا على
ان في شعارهم المنظومة وخطهم المسورة ما يماثل بل يربط على يد افعى
القران وفصاحته وان ما يستأنفوه من المعارضة لا يربط على يدها
وجروا في ذلك مجرى من تجدد غير موقعه بالخبر عن المشي والحركة في حال هو
ما يش مصرف السادس ان قوا جوازنا ان يكون المتكبرون من المعارضة
جماعة قليلة العدد وانها واطاعتها على الظاهر والمخبر لتشاركه فيما يمين
مرايسنه والحوادث عما ذكرناه اولا انا لا احتاج الى نقاطي استدلال على قوة
دواعي القوم الى المعارضة لان ذلك معلوم ضرورة لكل من سمع اخبارهم
وكيف لا يكون ذلك معلوما وقد طالبهم سر وهم ذوو الحجة والعقبة
والا ثقة وبالا امتناع من الذلة بالرجوع عن دياناتهم والزول عن راسائهم
وان يصيروا اتباعا بعد ان كانوا مبشرين وامرهم بالبراءة من انهم
وابنائهم وجهاد كل من خالف دينهم من جيم ونيب وعلوا ان المعارضة
ينزل ذلك كله ويطل ويضلل فاي داع اقوى من داعي المعارضة وكيف
لا يكونون مدعويين اليها ومبعوثين عليها وقد خرجوا اهتماما باداء
الى ضرب من تحمل المشاق بالمحاربة والمغالبة وبذلك الاموال وتحمل
الاقتال وتنظم الهجاء واستعمال السب والقذف وكل ذلك لا يفي
ولا فيه طائل فلو لا ان المعارضة متعذرة للبادة واليهما فاعلم

وامثل واقطع المادة من كل شئ تكافوه والجواب عن ما يسها ان الشبهة
 انما يجوز دخولها فيما يشبه ويلتبس على العقلاء فاما ما هو ظاهر لكل
 عاقل فما جرت العادة بان تدخل فيه شبهة وفعل المتحدى ما تحدى به لا يدخل
 على عاقل شبهة في انه واجب بل ملجأ اليه اذا حصلت القدرة عليه وما لا
 الشبهة على الصبيان والعوام فيه لان احدهم لودعا الى غيره الى رمي
 غرض او طفر جردول لبادر الى فعله لو كان قادرا عليه ولا يجوز ان
 يدخل عليه شبهة فيعد عن الفعل مع القدرة وما لا تدخل الشبهة
 فيه على ما ذكرناه كيف تدخل الحكماء الرجحان على ان للعرب عادة في
 تحدي بعضهم من بعض ما كانوا يفرغون عند التحدي الا الى المعارضة
 دون غيرها من ضروب الافعال فلزم دخول الشبهة على غيرهم في هذا
 الباب لم يجر دخولها عليهم للعادة التي بينها والجواب عن انهما ان القوم
 لا يجوز ان يعتقدوا ان الحرب اولى بالمعارضة لانه ص ما ادعى ابا به منهم بالظلمة
 والقهر انهم لا يتمكنون من قتاله وفرغوا الى الحرب التي هي ابلغ في هذا الباب
 واما تحدام وادعى البيهقيون منهم بان معارضة القرآن الذي هو السعير
 عليهم فلا شبهة في ان المعارضة اولى بالحرب لو وثقوا بالظفر فكيف دم
 فيه على خطر ولا خطر في معارضة ولو بدوا بها امام الحرب لكانوا بين
 احد خيس اما ان يتفرق جمع عدوهم فيسترحوا منه من اقرب الطرق وحماها
 وان يقيم قورعنا دا او خلا فابعد سماع المعارضة على المتكلم بنصرتة
 فيتعلموا حينئذ الحرب في موضعها وعندا وانها ومقيل الاعذار واقام

الحجة ولو كانوا اجمعوا بين المعارضة والحرب فان الحرب لا ينفع المعارضة
 التي هي كلام سموع وقول منقول لاحذوا الصواب من طرفيه على انهم
 لما حاربوا الحرب مرارا كثيرة ولم يبلغوا بها غرضا كان يحل يرجعوا
 الى المعارضة لرؤاى البشمة الصارفة عنها على ان الحرب انما وقعت
 بعد المجرة وبعد مضي ثلثة عشر سنة فماعة امتناعهم من المعارضة طول
 المدة المتقدمة للحرب وكيف حلوا في تلك الاحوال من المعارضة والحرب
 معا والجواب عن رابعها ان التحدي اذا ثبت انه انما كان بان ثايقا
 بما يقارب القرآن ويشبهه بالفضاحة لان المماثلة على التحقيق لا تضبط
 وما جرت العادة بان يتحدى بعضهم بعضا في اشعارهم وخطبهم الا ذلك
 فكيف يخافون من وقوع الاشتباه والالتباس فيما يعارضون به وذلك
 اذا وقع فهو المطلب المستغنى لانهم ما ادعوا الا اليه وبعد فقد كان يحل
 يعارضوا على كل حال وان خافوا الالتباس ذلك لانهم كانوا عند ذلك لا يشبه
 ذلك عليه وهم الاكثر معدودين خارجين فما دعوا اليه فان العاقل لا
 يختار ما معه عند جميع العقلاء مغلوبا محججا لخوفه من ان يشبه ما
 ياتي به على بعضهم فكانهم خافوا ظن العجز عن بعض الناس ففعلوا ما يوجب
 العلم بعجزهم عند جميع الناس على انه لو اعتذر عاقل تحدى بفعل
 فلم يات به بمثل هذا القدر لكان عند جميع العقلاء ملوما والجواب
 عن خامسها ان المثال الذي دعوا اليه مشهور مع تطاول الايام وبعد
 فان القرآن اذا لم يكن دالا على النبوة فليس يعقد ومماثلته ومعارضة



بنياد محقق طباطبائي

عادت ان
 بعضا ولواته

من جميع الوجوه فالأول فلو ادرك ما يقدر دون عليه والجواب عن ادائها
ان هذه البهنة لا يسع ان يسئل عنها من ذهب الى ان الله تعالى عن
المعارضة وان التحدي على التحقيق انما هو بالصفة وانما يسئل عنها
من ذهب الى ان العادة احرقت بفصاحة القرآن فاذا قيل انما
سئلوا في انهم غير مصروفين عن المعارضة على ما تقدم من كلامهم الفصح
في شعرو غير قلنا لا معول على ذلك لان التحدي وقع بان الله يصرفهم
مستقبلا عن المعارضة فلو كان موجودا في كلامهم الموجود المتقدم
ما يماثله في الفصاحة لكان موكلا بالجهة لصرفهم عما هو ممكن مقدرا
كما لو ادعى ان دليل نبوته امتناع حركاتهم في وقت مخصوص لم يكن فيما
تقدم من حركاتهم حجة في دفع وتبديد فان العقلاء انما يعرضون عن
معارضته من تحدياتهم بامر الوجه الذي ادعوه اذا كانت الشبهات
مرتفعة والامر ظاهر غير ملتبس امنوا من ان يعقب الاعراض عنها فانما
او اقرارا من جمع عظيم وقد كان يجب لما راد عاقبة اطراح المعارضة
وما صار واليه من القبح ان يتناقضوا ويعلون خطا بهم من الكفر
عنها ولا يعارضوا حقارا لسانه وتقويلا على ظهور القدره على
المعارضة لا تنقب له الحروب وتجهز اليه الجيوش ولا يعارض بالآلة
شبهة في مثله ولا تبدل البدول لمن يهجو ويقذفه لان ذلك كله
يدل على قوة الاهتمام والاطراح والتهاون ضد ذلك والجواب
عن سابغها انا لو قدرنا وقوع ما فرضوه على بعده لوجب على من يوافق

من الفضلاء ان يعارضوا بما يقدر دون عليه فاننا وان فرضنا انهم
ادون فصاحة من واطاه فليس يجوز لمجرى العادة ان يكون التفاضل
بينهم وبين من هو افصح منهم ينتهي الى ارتفاع المعارضة والمدانة بين
كلام الجماعة والانيان بما يقارب في هذا الوجه كاف في الجهة على ان
التأمل يطل هذه البهنة لان الفضلاء والبلغا ووجوه الشعراء كانوا
مخبرين عنه ومن طبقة اعدائه كان الاغشي وهو في الطبقة الاولى
ومن استشهده من مات على كفره وخروج عن الاسلام وكعب بن زهير
في اخرا لام وهو معدود في الطبقة الثانية وكان من اشد الناس عدا
للاسلام وليد بن ربيعة والناطقة الجدي وهما في الطبقة الثالثة
اسما بعد زمان طويل وما رايناها خطيئا في الاسلام برسته ولا تزل
نومهم مواطاة وقعت معهما ومن قوى ما يقال في حل هذه الشبهة ان
حال المتقدمين في كل صناعة لا يجوز ان يخفى على اهل تلك الصناعة
ولا بد من ان يعرفهم باعيانهم فكان يجب لما طربوا بايراد الكلام
الفصح ان يقرعوا الى من يعلمون تقدم قيمهم فاذا رادوا منهم امتناعا علموا
بالمواطاة فوافقوا عليها ويكنوا ابها واسقطوا الحجة عن نفوسهم
وما رايناهم يعرضوا لذلك وبعد فان طرق هذه الشبهة يقتضي ان لا يطع
على تقدم احد في صناعة ولا على انه افضل اهل زمانه فيها لان غاية
ما يقتضي ذلك ان يتحدى اهل الزمان فلا يعارضوه واذا جازنا المواطاة
ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا انه ثابت فصل في ان تعدد المعارضة

كان على وجه خارق للعادة أعلم انه انما يمكن ان يدعى دخول تعدد القضاة
في العادة بان يقال انه كان صافضهم فتاتوا له ما لم يتيات لهم وتقل
زما طويلا ولم يتمكنوا مع فضا الرمان عن معارضة او منهم المعارضة
بالسروب وشغلهم بها وانه لم يفعلوها خوفا من صحابة قوة امره
واذا بطلت هذه الوجوه فلم يبق الا ان التذرك كان غير مضمود ولبواب
عن الاول انا قد بينا المطالب في المعارضة ما قارب في الفضاحة والافح
بقاربه في كلامه وفضاحته من هو دون طبقته بهذا جرت العادات
فاذا لم ياتوا ولم يقاربوا فقد انتقضت العادة واذا كان المدعي الصحيح
الذي يستدل على صحته بمشية الله هو مذهب الصرفة فاما وقع التحدي
بان ياتوا من الكلام بما هو في تكلم منه وقد رتب عليهم معلوم حاله
وانه كان متاينا غير متعذر بحري عاداتهم فاذا لم يفعلوا فلا ريب في
وايضاً فان الافح انما يتبع مساواة في جميع كلامه او الكثرة وليس منع
مساواة في الجزء منه على من كان دون طبقته بهذا جرت العادات و
لهذا ساوى اهل الطبقات المتأخرة لاهل الطبقة الاولى من الشعار
في البيت والايات وربما زادوا عليهم في القليل واذا كان الحديث في
بسورة قصيرة يعرض القرآن وكثيرا فصح لا يتبع من مساواة بحري العادة
في هذا القدر اليسير وايضا لو كان هكذا كان العرب بداء علم واليه
اهدى فكان يحسن ان يوافقه عليه ويرد به واقفه حجة ويقولوا له
لا حجة في مناع معارضتك لا حجة في تقدم المناظر على مفضول و

لا يجوز ان يلحقهم انفة بالاعتراف له بالفصل البضاحة لان هذا الاعتراف
وغلطهم من غاية الضرر ونهاية الزلل فلا انفة فيه وانما الانفة فيما
يؤدي اليه تركه وايضا فليس يظهر كلامه صفاحة ترد على فضاحة
غيره من القوم ولو كان افصحهم وكان القرآن من كلامه وتعددت معارضة
هذه الحالة لطهرت المزية في كلامه على كل حال في الفضاحة وليس لهم ان يقولوا
انه تعدد فلم يظهر فضاحته لعلنا ضرورة بانه ص في احوال كثيرة قصد
الى ايراد افصح كلامه والبلغة ومع ذلك فلم يكن كلامه في هذه الاحوال
مميزا من كلام غيره واما الجواب عن الثاني من قولهم انه عمل القرآن بنا
طويلا فهو الوجه الرابع اربعة التي ذكرناها في جواب الشبهة الاولى في
ما يطل الغلق بالتعلم مضافا الى ما تقدم انه كان ينبغي ان يتقوا افعالا
مع امتداد الرمان وتطاول الاوقات فقد كانت لهم فحة عليهم ههنا
واما عن الثالث ما قد حواه فهو ان المعارضة كلامه والرب لا يتبع من الكلام
وقد كانوا يشدون الشعر ويرجلونه في حال الحروب فليست الحرب
من المعارضة ومع هذا فان الحرب لم تكن مضلة وقد كانت تترك حياتنا
فالا وقت المعارضة في حال الامساك عن الحرب يعرف فلم يكن جميع الاعذار
من العرب محاربين فالاعراض من لم يحارب وايضا فان مدة مقامه
بكرة لم يكن محاربا فقد كان يحسن ان تقع المعارضة في احواله مدة مقابلة
ولو كان الامر على ما ذكره وايضا لو اوقف القوم عليه ولقاوا طلبنا
معارضة شغلنا عنها بالحرب فلا حجة لك في امتناع معارضتنا والجواب

عن ما تعلقوا به قد مضى لما بينا ان المعارضة ما وقعت لمنع الخوف من
الاضداد والاتباع من نقلها واحكامها وبينا في انشاها ان تكون
ولم تظهر للخوف ما هو بعيد بطل لكون الخوف مانعا من فعلها وكل هو
ما منع من قود الحيث الى غيره وجمع المجموع في مقام بعد اخر وما منع ايضا
من الهجاء والافتراء والمعارضة باخبار رستم واسفنديار لا يجوز ان
يكون مانعا عندنا قل من فعل المعارضة في حجة دلائل القرآن
على نبوة اخلف الناس ذلك فقال قومان وجه دلائل القرآن على
ان الله تعالى صرف لعرب عن معارضة وسلكهم العلم الذي به يتمكن من
في نطقه ونصاحته ولولا هذا الصرف لعارضوا الى هذا الوجه اذ هو
نصرت في كتابي المعروف بالمرشح عن حجة اعجاز القرآن وقد حكى عن ابني اسحق النظام
القول بالصرف من غير تحقيق للكيفية وكلام في نصرتها وقل قومان ان القرآن
اختص غزوة في الفصاحة خرق العادات وتجاوز كل غاية اجرى الله تعالى
العادة ان ينتهي الفصحاء اليها وان احصاها الله تعالى له صاها على
مع خرق العادة بفصاحته يدل على نبوته لان القرآن ان كان من فعله تعالى
فهر دليل نبوته ومعجزها وان فعل النبي صلى الله عليه وسلم فلم يتمكن من فعله مع خرق العادة
بفصاحته الا لان الله تعالى فعل فيه علوما بالفصاحة لم يحجرها العادة
بان الله تعالى يفعلها فدلائل القرآن على هذا الوجه مستندة الى خرق العادة
بهذه العلوم واذا علمنا بقوله ان القرآن من فعله تعالى لا فعلنا
على الوجه الاول والى هذا المذهب كان يذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم

ومن وافقها وكان ابو القاسم زيد بن جبال ان تأليف القرآن ونظمه غير مقدور
من العباد واستحالة ذلك منهم كما استحالة احداث الاجسام وقوله تعالى
انه كان معجز الاختصاص به بنظم مخالف للمهود واسند قوما عجا ذ الى ما
نصنه من الاخبار عن الغيوب واخرون ذهبوا الى ان وجه ذلك زوال
التناقض عنه والاختلاف على وجه لم تجر العادة بمثله ونحن نطرح هذه
المذاهب سوى القول بالصرف ونوجه كلامنا الى مذاهب القائلين بوجه الاعجاز
من جهة الفصاحة فان الكلام منهم اوسع ومذهبهم اقوى شهرة والذي
يدل على ما اخترناه من صرف لقوم عن المعارضة وانها لم تقع لهذا
الوجه لان فصاحة القرآن خرق العادة انه لو كان القرآن خارقا
للعادة بفصاحته لوجب ان يكون بينه وبين كل كلام يضاف اليه
التفاوت الشديد والشاق البعيد كما يكون بين ما هو معتاد وهو
خارق للعادة فكان لا يشبهه فصل ما بينه وبين ما يضم اليه من افصح
كلام العرب على ما لا يشبهه عليه الفصل بين الكلامين فيجئ فيهما
من التفاوت دون ما بين القرآن وغيره وقد علمنا ان احدا يفضل
بلاروية ولا فكرة بين شعر الطبقة الاولى من الشعراء وبين شعر الحديث
ولا يحتاج في هذا الفصل الى الرجوع الى دوى لغايات في علم الفصاحة
ومعلوم انه ليس بين كلام فاضل الشعراء وبين كلام مفضولهم القدر الذي
بين المعتاد والخارق للعادة واذا ثبت ذلك وكنا لا نفرق بين بعض
قصائد سور المفضل وبين افصح شعر العرب واربع كلامها ولا يظن لنا فساد

ما من الكلام من الظهور الذي قد يضاف بالناظر الفصل القليل ولا
 الله ويرفع الالهام السامع المتفاوت ولا يرتفع مع التفاوت
 والاعمالهم ان الفرق بين القرآن وافصح كلام العرب انما يتجلى لمعدي
 الفضلاء الذين يتدوا به بالحل لا زلوا وقف ذلك عليهم مع التعداد
 الشديد لو وقف عليهم ما هو دونه وقد علمنا خلاف ذلك فاما ان
 يدرك العلم بالفرق بين اسعاد الجاهلية والمحدثين فانما نقول له ما
 ان يحق ما دعيت انك لا تعلمه على العوام ومن لا ذرية له فيمن
 الفصل الثاني كالا عاجم وغيرهم وانما اعتبرنا من يظهر له احد الامرين
 ويخفى عليه الاخر وما بين ما ظهر له الفرق فيه دون ما لم يتبين عليه
 وهم كثير فان قيل بينوا كيفية من هبكم في الصفة قلنا الذي يراه اليه
 ان الله تعالى صرف العرب عن ان يأتوا من الكلام بما ياتوي وتصلك
 القرآن في فصاحته وطريقته ونظما وان حجب كل من ام المعاصرة العلوم
 التي يتأتى ذلك منها فان العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية
 تعالى فيها بحجج العادة وهذه الجملة انما ينكشف بان يدل على ان
 المعدي وقع بالفصاحة بالطريقة في النظم وانهم لو عارضوه بشعرهم
 لم يكونوا قائلين ما ادعوا اليه وان يدل على خصائص القرآن بطريقته
 في النظم مخافة النظم كل كلامهم وعلى ان القوم لو لم يعرفوا العارضا
 والذي يدل على الاول انه صالط المعدي وارسله فيكون انما
 اطلق هو لا على عادة القوم في معدي بعضهم بعضا فانما جرت باعتبار

وطريقة النظم ولهذا ما كان معدي الخطيب الشاعر ولا الشاعر الخطيب
 انهم ما كانوا يرضون في معارضة الشعر مثله الا بالمساواة في غرضه
 وقافيته وحركته فافيته ولو شك المعدي في مراده بالمعدي لستفهموه
 وما رايانهم فعلوا الا انهم فهو انه صرحى فيه على ما دأبهم وما بين ان
 المعدي وقع بالنظم مضيفا الى الفصاحة انا قد بينا مقارنه كثير من القوم
 لا فصيح كلام العرب في الفصاحة ولهذا خفى الفرق علينا من ذلك وان كان
 في مخاف علينا الفرق فيما ليس بينهما هذا التفاوت الشديد فلو لا ان النظم
 معتبرا راضوا بفصح شعرهم وبلغ كلامهم فاما الذي يدل على انهم لو لا
 الصفت انا قد بينا في فصاحته كلامهم ما فيه كفاية والنظم لا يصح فيه التزايد
 والتفاضل ولهذا يشترك الشاعران في نظم واحد لا يريد احدهما على
 صاحبه وان زادت فصاحته على فصاحته صاحبه واذا لم يدخل في النظم
 تفاضل فلم يبق الا ان يكون الفصل في السبق اليه وهذا يقتضي ان يكون
 السابق ابتداء الى نظم الشعر قد انجز وان يكون كل من سبق الى عرض من اعمامه
 دون من اوداه كذا لك ومعلوم خلافه وليس يجوز ان يتقدم نظم محض
 بحجج العادة على من يمكن من نظم غيره ولا يحتاج في ذلك الى زيادة علوم
 كما قلنا في الفصاحة ولهذا كان كل من يقدم من الشعراء على ان يقول
 في الوزن الذي هو الطويل قد راعى البسيط وغيره ولو لم يكن الا على الواحد
 وان خلا كلام من فصلا في هذا الكلام قد فرغنا واستوفينا في
 كتابنا في جهة اعجاز القرآن فان قيل هذا الذي ذهب يقتضي ان القرآن

يعجز على الحقيقة وان الصرف عن معارضته هو المعجز وهذا خلاف الاجماع
قلنا لا يجوز ادعاء الاجماع في مثله فيها خلاف عن العلماء المتكلمين
ولفظه معجز والكل لها معنى معروف في اللغة بالمراد بالمعنى في عرفنا ما لا حظ
في دلالة صدق من خصه والقرآن على من ذهب اهل الصفة بهذه الصفة
فيجوز ان يوصف بأنه معجز وانما تنكر العامة واصحاب الجمل القول بان القرآن
ليس معجزا اذ اريد به انه لا يدل على النبوة وان الشريعة دون على مثله
فاما كونه معجزا بمعنى انه في نفسه خارق للعادة دون ما هو مسند اليه
ودال عليه من الصرف عن معارضته فما لا يعرف من يراد الساعات عنهم
والكلام في ذلك وقف على المتكلمين واذا شئع على من ذهب الى خرق العادة
بفصاحته بانك تقول ان العرب بل كل ناطق قادر على فعل مثل
القرآن في فصاحته وجميع صفاته بطلت شناعته واحتاج من تفصيل قوله
الى مثل ما احتجنا اليه ومن ذهب الى القرآن موجود في السماء قبل
النبوة لا يمكنه ان يجعل القرآن هو العلم المعجز القائم مقام المصدق
لان العلم على صدق الدعوى لا يجوز ان يتقدمها بل لا بد من حدوثه
مطابقا لها فاذا قيل نزول جبريل الى النبي به جعله في حكم الحادث
وان كان متقدما للوجود قلنا يجب على هذا القول ان يكون هبوط
الملك به هو العلم الدال على النبوة لانه الحادث عندها دون ما تقدم
وجوده فان قيل اذا كان الصرف هو المعجز فالواجب ان يخفى الحالة
على فصحاء العرب لانهم اذا كان يتأتى منهم قبل العدي ما تعذر بعد

وعند روم المعارضة فالحال في انهم معوانها حلية ظاهرة فلا يبقى
لهم بعد هذا ريب في النبوة ولا شك فيها فكيف لم ينقادوا واما قوا على
دياناهم وتكذيبهم قلنا لا يبعد ان يعلموا تعذرا ما كان متأتيا ويجوز ان
ينسبوه الى الاتفاق والى انه سحرهم فقد كانوا يرمونه بالسحر وكانوا يسمون
للسحر تأثيرا في امثال هذه الامور ومذاهبهم في السحر وتصديقهم لتأثيراته
معروفة وكذلك الكهانة ولو تخاضوا من ذلك كله ونسبوا المنع الى الله تعالى
جاز ان يدخل عليهم شبهة في انه فعل للمصدق ويعتقدوا انما فعله
بصدق يقابل لمحنة العباد كما يعتقد كثير من المبطلين وفعل للحج والذبح
فكاننا نحصى وجود دخول البشاهات عليهم في هذا الباب حتى نذكرها وانما ذكرنا
ما نسخ منها واذا قلنا السؤال على السائل عنه قلنا اذا كانت العرب علما
لخرق فصاحة القرآن لعاداتهم وان افصح كلامهم لا يقاربه ولي شبهة بقتية
عليهم في انه من يفعل لله تع صدق نبوته فاذا قلنا لو اقد يتطرق عليهم في
هذا العلم بشهات كثيرة لانهم يحبان ان يعلموا ان الله تع هو الخارق للعادة
بفصاحة القرآن وان وجه خرقها تصديق الدعوة للنبوة وفي هذا
من اعراضنا ما لا يحصى قلنا ايجبوا نفوسكم عن سؤالكم بمثل هذا فهو كاف
فان قيل ان كان الصرف هو المعجز فالواجب ان يكون القرآن من ادل كلامه
ابعد من الفصاحة ليكون الصرف عن معارضته ابهر قلنا لا بد من رعاية
المصلحة في هذا الباب فربما ما كان ما هو اظهر دلالة واقوى في باب الحجة
من غيره واصح منه في باب الدين فما المنكر من ان يكون آراء القرآن على

الرتبة من فصاحة اصح في باب الدين وان كان لو قلت فصاحة مع
عنه لكان الامر فيه اظهر وابهر وتقلب هذا السؤال على السائل فقلنا
له الله تعالى ما هو اوضح من القرآن عندنا قلنا فالافعل ذلك لا يصح
ليظهر مباينة القرآن لكل فصيح من كلام العرب وتزول الشبهة عن كل احد
في ان القرآن يساوي ويقارب فلا بد من ذكر المعطية التي ذكرناها فان
ارتكب بعض من لا يحصل امره ان القرآن قد بلغ اقصى ما في المعدود من
الفصاحة فلا يوصف تعالى بالقدرة على ما هو اوضح منه قلنا هذا
فاحش لان الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح اليها غير محصورة ولا
متناهية ثم لو اخبرت على ما ادعى لوجه الكلام لان الله تعالى قد عبر
شبهته على ان يسلب العرب في اصل العادة العلوم التي تكون بها
من الفصاحة التي تراها في كلامهم واشعارهم لا يمكنهم من هذه الغاية
التي هم الان عليها فيظهر جسد مزية القرآن وخروجه عن العادة ظهورا
تزول معه الشبهات ويجب معه التسليم فالافعل ذلك ان كان الغرض
ما هو اظهر وابهر والا حي الله تعالى عند دعوته الاموات والكم
وامات الاحياء واكثرهم والا حيا عبد المطلب وقيل جلال ملكه
عن اماكنها كما اقترح القوم عليه فذلك كله اظهر وابهر فان قيل اذا
لم يكن القرآن خارقا للعادة بفصاحته كيف شهد له بالفصاحة
متقدموا العرب فيها كالوليد بن معمر وغيره وكيف نقاد له و
اجاب دعوتهم كبراء الشعراء كالنابغة الجعدي ولبيد بن ربيعة وغيرهم

ويقال ان الاعشى الكبيد توجه ليدخل في الاسلام فغاطه ابو جهل بن هشام
وقال انه يحرم عليل الاطيين الحمر والزنا وصده عن التوجه وكيف
هؤلاء الفصحاء لا بعد ان بقرتهم فصاحة القرآن واخرجتهم قلنا ما شهد
الفصحاء من فصاحة القرآن وعظم بلاغته الا بفتح وما انكر اصحاب
العرفه علوم رتبة القرآن في الفصاحة قالوا ليس من فصاحته وان على كل
كلام فيصع قدر ما بين المعجز والمكن والخارق للعادة والمعاد فليس
طرب الفصحاء بفصاحته وشهادتهم ببراعته رد على اصحاب العرفه وما
دخول فصحاء الشعراء في الدعوة فانما يجب ان يكون ذلك لامرهم وادعائهم
واي شئ بلغ في هذا الباب من تعدد المعارضة عليهم اذا داموا مع تسهل
الكلام الفصيح عليهم اذا لم يعارضوا فان قيل كيف لم يصر في مسيلة عما الى من
المعارضة قلنا لا شئ بلغ في دلالة القرآن على البسوة من يمكن مسئلة
من معارضة النخفه لانه لو لم يكن غيره من الفصحاء الذين يقارب كلامهم
حالم معروفنا لعارض كما عارض مسيلة فما يمكن مسيلة من معارضة دليل واضح
على ما نقوله في العرفه وقد بينا في كتابنا في حجة اعجاز القرآن ان لم يقل
في جهته ما احتراه من العرفه يلزمه سؤال الان لا جواب عنها الا لمن ذهب الى
العرفه السؤال الاول ان يقال ما انكرتم ان يكون القرآن من فعل بعض الحن
القائل الى مدعى البسوة وخرق به عادتنا وقصد بنا الى الاضلال لنا
الليس علينا وليس يمكن ان يدعى الاحاطة ببلع فصاحة الحن وانها لا
ان يتجاوز من فصاحة العرب ومع هذا يجوز لا يحصل الثقة بان الله تعالى

هو الذي قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين ايادهم عن هذا السؤال والى غيره
 ومن ان محمد اسلم يدعي القرآن انه كلام الله وانما ذلك انما هو كلام
 به اليه وقد جرد ان يكون ذلك كلاما ناديا على الله به وان يكون القرآن
 الذي نزل به من كلام الله كلاما خافه فان مادة المسئلة في المسئلة
 بالانفرد وهذه المسئلة قبل العلم بمسئلة القرآن والنبوة لا يمكن فيها
 فالسؤال متوجه الى ما ورد في قوله ليس في كتابنا المثار اليه لولا ان كان
 من كلامه في دفع هذا السؤال وبيان فسادها بما بسطناه وانتهينا فيه
 الى بعد العايات ونحو ذلك من ههنا ما لا بد من ذكره مما اعتدوا عليه في دفع
 سوال الجرح ان كان هذا الاستفساد للتحليل وحكمة يعنى المنع
 الاستفساد وهذا غير صحيح لان الذي فيه ان يفعل الله تعالى الاستفساد
 فاما ان يمنع من فعله واجب لان هذا هو حيلك يمنع الله تعالى كل ذي شبهة
 من شبهة وان لا يمكن المعبد من المحققين من شيء دخلت منه شبهة على احد
 وقد علمنا ان المنع من الشبهات وفعل القبايل في اداء التكليف واجب
 محال اذا كان تعالى لا يستفسد ان يمنع من الاستفساد كما لا يجوز ان يمنع الله تعالى
 ان يمنع من اداء التكليف ومن استنبط عليه الموضع الذي ذكرناه فانما اني
 من قبل شبهة وتفسيره لانه كان يجب ان لا يصدق الاقر علم ان الله تعالى
 صدقهم يقال للعاق بهذا ليس قد حصل بزيادة شئت وماز والحال
 جرد عنهم من المحققين والمؤمنين جماعة وضدت بهم ادبائهم فالاستفسار
 الله تعالى من هذا الاستفساد ان كان المنع منه واجبا فان كل من صدق

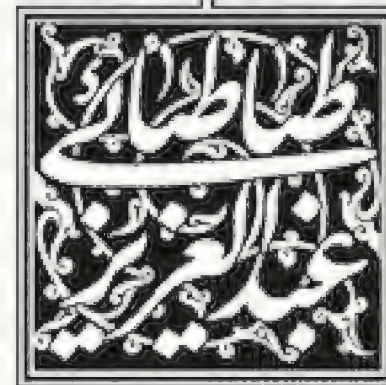
وخلل عند خاتون هؤلاء الذين ذكرنا انهم في عازم الله تعالى الله سبحانه
 ويصدق وان لم يدع هؤلاء الى مطالعة قلنا فاما ان يكون كل من ادعى
 ما الله الحق من هذا العالم الفصح قد علم الله تعالى ان كان من قبل العلم
 على اننا لو قلنا ان نقول لقلنا اننا علمون سرودتها قد حصل الى الابد
 وما في ومن اشبهها من اشباب الجبل والحاديث من اولاهم لما سئل في حق
 على الدين الصحيح لقلنا وهذه الطريقة خباها الله على الجبابرة وعلم
 انما سئل بدعاه ان ليس عند الله وسواسه من اولاهم دعاوه لعلم الله
 تعالى انه كان لا يصدق ولا في هاشم جواب نفي استفساد الدين هو ان
 ان حقيقة الاستفساد هو ما وقع عند الفساد ولولا لما وقع من غير
 يكون تكسبا ولا له خط في التمكن فانما علم الله سبحانه ان من اتسع الفصح
 وفعل الواجب عليهم مع ضوابة ليس يكون ثوابه على فعل الواجب والامتناع
 من القبح اعظم واكثر لان المشقة عليه اكثر ونحوه من زيادة الشهادة ان
 وقع من هذا جرح الفصح ما لولا حقها الما وقع ونحو هذا كله محض التمكن
 عن اب الاستفساد وعلى هذا المذهب لا يتبع ان يقال في سوال الجرح مثله
 ان ثواب من لم يتشع الى تصديق من ظهر على يده ما يجوز ان يكون ثواب
 الله اكبر واعظم والمشقة عليه في هذا التكليف اعظم والخير الذي
 ذلك بالتكليف ونحوه من ان يكون استفساد ادلائه معناه من ثواب
 الله تعالى في جواب مسئلة الجرح لولا انه لا فرق في حق العايدة
 بالقرآن ودلائله على لا عجزا ومن ان يكون من فعله او من الشبهة

لأنه انما دل اذا كانت من فعله تعالى لخرق العادة لا لانه من فعله تعالى
ان يدل وان كان من فعل الملك لا اشتراك في خرق العادة والجواب
عن ذلك ان خرق العادة غير كاف اذا جوزنا ان يخرجها غير الله تعالى ممن يجوز ان
يفعل القبيح ويصدق الكذاب وانما دل خرق العادة من فعله تعالى لانه ما نعرفه
وقوعه على وجهه واذ كنا يجوز على الملك قبل العلم بسخة النبوة ان يفعلوا
القيح فلا يجوز ان يحرقوا تصديقهم بل يصدقوه وان خرق العادة مجزئ
يفعله الله تعالى من ذلك واتى فرق بين ما يجوز فيه من ان يكون من فعلنا
وبين ما يجوز فيه ان يكون من فعل جن أو ملك وان خرق العادة اذا جوزنا
ان يخرجها من لا يؤمن بفعل القبيح وغير كاف في الدلالة على هذا الأصل الذي
قررنا تحرك الشمس غير حركتها لما كان ذلك معجرا اودا على صدق
من يدعيه علما لتجوزنا ان يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملك
الا ان يقدم ذلك دليل منقطع به على ان الملك لا يصح ولا يستند
وهذا ما اعتمد صاحب كتاب المعروف بالفتي ونقضنا عليه في كتابنا
الموسوم بالموضع عن جهة اعجاز القرآن ولا ادري كيف شبه على المحل
هذا الموضع لانه لا خلاف في ان حركة الشمس لجوزنا تغيرها بفعل
البشر الذين تجوز عليهم فعل القبيح لما استبنا هذا التمييز معجرا فاي فرق بين
البشر والملك مع تجوز القبيح من الجميع وما اعتمدوا عليه في دفع سوال
الجن ان هذا الطعن وان قدح في اعجاز القرآن قدح في ما يربط المعجزات
عن ذلك ان المعجزات على ضربين ضرب يوصف القديم تعالى بالقدرة عليه

نحو احياء الميت وابراء الاكتمه والابصر واختراع الاجسام وهذا
الوجه لا يمكن الاغراض فيه بالجن والملك لخروجهم عن مقدور كل واحد
والضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنبه تحت مقدور البشر وهذا
الوجه انما يدل اذا علم ان القدر الواقع منه والوجه الذي وقع عليه
لا يمكن احدهما المحدثين منه واذا لا يعلم هذا فلا دليل فيه فاذا قيل
وما الطريق الى العلم بانه ليس في امكان جميع المحدثين قلنا غير متع
الله تعالى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعجزة ونخصر بقدر القدرة عليها
وعلما ان عادة الجن والملك مسوية لعادةنا وانما يتقد علينا
بقدر يعلمهم فمضى طهر امر يخرق الحكماء دتنا علما ان ذلك معجزا علما
بشاركة الملكة والجن انما قيل ما تنكرون من ان يكون الله تعالى
عادة الجن ان يحيي الميت عيدا في جسم له منتهى مخصوصة اليه كما
اجرى لعادة بحركة الحديد عند تقربه من الحجر المقنا طيس اذا جوزنا
ذلك لم يكن في ظهور احياء الميت على يد مدعي النبوة دليل على صدقه
لانا لا نؤمن ان يكون الجن نقل لينا ذلك الجسم الذي اجري الله تعالى
عادة الجن ان يحيي الموتى عنده وهذا طعن في جميع المعجزات قلنا
احياء الله تعالى الميت عند تقرب هذا الجسم ميتا وفي ما ذكرنا خرق
منه تعالى لعادةنا بما يحرق تصديق الكذاب وهذا لا يجوز عليه تعالى
وليس اذا اجري الله تعالى عادة الجن بان يحيي ميتا عند تقرب جسم اليه
لا تعلم ذلك ولا تعرفه طاردا ان يفعله في عاداتنا لانا اذا فعلنا

فلا وجه للبقع واذا انقضت عادتنا فصوصدق الكذاب وليس هذا بحري
 بحري نقل الكلام لان الجنى اذا نقل اليها كلاما ما جرت عادتنا مثل
 فصاحت فبنفس نقله قد حرق عادتنا وليس في ذلك فعل يخرج عادتنا
 واذا نقل الجسم المتأدليه فبنفس نقله للجسم لم يحرق عادتنا ولنا الدارق
 لها من احياء الميت عند قسب الجسم منه والفرق بين الامرين غير على
 المتأمل فان قيل سؤال الجنى بطرق ان يجوز فيمن طهر على يد احياء
 ميت ان لا يكون صادقا بل يكون الجنى احضر من بعد حيا وابعدها
 هذا الميت لان خفا رؤيته وسعة حيلته يتم نعمها قبل ذلك وان
 مدعى النبوة ادعى مجرا له نقل جبل او اقتلاع مدينة ووقع ذلك
 جونا ان يكون الجنى تولوه وفعلوه ولو ان المدعى تولي ذلك يجوز
 جاز في الجنى ان يتحمل عنه ذلك النقل ولا يحصل عليه شيء من تكلف
 ذلك النقل وهذا قدح في جميع المعجزات والرجوع الى ان الله تعالى يمنع
 الاستفساد وانت لا ترضون بذلك قلنا معلومان اجسام الله
 والجنى لطيفة رقيقة متخلخلة ولهذا لا تراه بعيننا الا بعد ان يكفوا
 ومن كان متخلخل لينة لا يجوز ان تخله قد ركبته لحاجة القدر
 في كثرتها الى الصلاة وزيادة البنية ولهذا العلة لا يجوز ان تله
 من القدر ما يحمل القيل فلا يجوز على هذا الاصل ان يتمكن ملك ولا يخفى
 من حمل جبل ولا قلع مدينة الا ان يكلف الله تعالى بنيته ويعظم حشته
 واذا حصل نجده الصفة دالة كل عين سليمة وميرزة فاذا ادعى النبوة

من جعل معجزة اقتلاع مدينة او نقل جبل فوقع ما ادعاه من غير ان
 يشاهد جسمه كيثا اعان عليه او تولاه يبطل التحيز لان يكون مغفلا
 جنى او ملك وخلص فعل الله تعالى ولا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجنى
 والبشر لان مدعى الاعجاز يحمل جبل ثقيل لا يسهض بحمله احد منا مقرا
 لا بد في الاعتبار عليه من ان يمنع من الاستعانة بغيره ويضرب لكل
 حيله ثم معها الاستعانة بالغير فالجنى في هذا الباب كالانبياء اذ اكنوا
 قد بينا انه لا بد من ان يكون كسفامدركا فاما ابدال ميت بحيا واحدا
 جسم من بعيد فليس يجوز ان يتمكن فيه ايضا الامن له قد يحتاج الى كشف
 بينا ولها الروية واكثر ما يمكن ان يقال يجوز ان يكون الى الذي ابدل الجنى
 بيت واصغر الحيوان حجة كالذرة والبعوضة والجواب عن ذلك ان نقل
 الاحوال ان يكون حامل هذا الحيوان مكانيا له في القدر ويجب ما وها
 في الجنة والكثافة في الجنة ولا يخفى حاله وبعد فان فرضنا ان رؤيته
 هذا الحامل غير واجبة فلا بد ان يكون ما يحمله ويقله رؤيا متيرا او لا
 لم يفرق بين حضوره وغيبته وما هذه حاله لا يخفى على الحاضرين حاله
 ولا بد من ان يدركوه ويفطنوا بحاله ويتنبهوا على وجه الجلة فيه وليحق
 هذا الوجه بالاول في مساواة الجنى والبشر في الاعتبار عليهم والانتجان
 لهذا نجد كثيرا من المستعبدين واصحاب الحق يسترون جملتهم
 اخرون يدلون ميتا بحيا وصغيرا كبيرا واذا اعتبر عليهم المحصول فظهروا
 على مظاهر جملتهم ووجوهها ولا بد في مدعى النبوة من ان ياور في جواره



بنياد محقق طباطبائي

في المشعبد وليس يحصل الامران الايضاد فالبحت وقوى الامتحان ومما
اجاب به القوم عن سوال الجن ان القرآن لو كان من فعل الجن لوافقت
العرب النبي ص على ذلك ولقالت له ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على
نبوتك لانه جائز ان يكون الجن القته اليك وهذا ضعيف العقل
لانه ليس بواجب ان تعرف العرب هذا القدر ولا يهتدي الي هذه
الشبهة وكم اورد المبتلون في القرآن من الشبهات التي لم تحيط للعرب
بها ولا رايها احد من المتكلمين والمحصلين جعل جواب هذه الشبهة
لو كانت صحيحة لوافقت عليها العرب واما تحيل على العرب وتوجب ان يوافقوا
عليه فيما يختص بالفضاحة وما يجوز فيها من التقدم والتأخر وجبات
التفاضل وما اشبه ذلك مما المرجع فيه اليهم والمعول عليهم فانما هي
التي تحيط مثلها ببالهم ولا يهتدون الى البحث عنها فلا معنى للحوالة اليهم
بها وبقول من تعلق بهذا الطريقة خبرنا لو وافقت العرب على ذلك
وادعت في القرآن انه من فعل الجن اكان ذلك دالا على انه من فعل الجن
الحقيقة فان قال نعم قيل له كيف وكيف يد على ذلك واتى تأييدنا
في تحقيق هذا الامر وان قال لا يدل قيل له كيف لم تدل الواقعة على انه
من فعلهم ودل تركها على انه ليس بفعلهم واتى تأييدنا للقول
على انهم اذا جعلوا نزل الواقعة على انه من فعلهم دليلا على ايمان العرب
من ان يكون القرآن من فعل الجن فاننا نقول لهم ما الذي من العرب ان
يكون القرآن من فعل الجن حتى امسكت لاجله عن المواقفة اشير واليه

بعينه حتى تعلمه وتكون الحجة به قائمة ان كان صحيحا فان هذا مما
لا يحسن كواله به على العرب وخال المتكلمين فيه اقوى وهم اليهودي
فان قيل ينو الا ان كيف لا يلزم سوال الجن من قال بالصر فقلنا
اذا كان الصحيح في جهة اعجاز القرآن ان الله تعالى سلب كل من رام العقول
العلوم التي بها يتمكن منها وعلما ان احدا من المحدثين لا يقدر ان
يفعل في قلبه شيئا من العلوم ولا من اعدادها فلا فرق في هذا
بين ملك وجنى وبشر لان وجه القدر هو انسا قد دون بقدر فكل
شاركنا في القدر فلا بد من ان يتقدر عليه ذلك وهذا يقتضي ان الصر
لا يقدر عليه الا الله تعالى ولا يدخل في مقدور احد من المحدثين فوالله
الجن ساقط عن قوله بالصر فو متوجه الى مخالفهم واما السؤال الثاني
الذي وعدنا بذكره وقلنا انه لا يلزم لمن لم يقل بالصر وغيره انهم
ذهب اليها فهو ان يقول اذا سلم لكم نقد ومعارضة القرآن على كل شر
وجنى وملك وكل قادر من المحدثين وسلم ايضا انه من فعله تعالى
امتراحهم ما المنكر من ان يكون نزل هذا الكتاب على نبي ولا انبياء غير
من ظهر من جهة تغلبه عليه وقتله الطم من جهة وادعى الاعجاز
ولنا فرف القوم جوابا سديدا عن هذا السؤال لانهم اذا ذكروا الا
وغير ما حكينا عنهم في جواب سوال الجن فقد تكلمنا بما فيه كفاية واذا
قلوا ان العلم الضروري حاصل بانه لم يسمع غير اوه لو افهموا
ان المطهر لم ياخذ من غيره قلنا اما العلم بانه لم ياخذ من احد

وعرفت اجزائه وانتشرت فتايت لا محالة وهو على خلاف ما تضمنه السؤال
 لانه تضمن انه اخذ من لم يظهر له حال ولا وقف له على خبر سواء وكذلك
 العلم بانه لم يأخذ من غيره وهو يذكر ان الملك تزل به عليه فيجوز ان يقولوا
 انهم ان يكون شرط ما ذكرناه وكبر يدعي انهم لم يأخذوا من غيره
 انه لم يؤخذ من احدهم البشرا اذا فرضنا ان المأخوذ منه ذلك من البشر
 لم يبلغ علو حاله سواء لحق البشر في هذا بالملك وقد ذكرنا في هذا
 السؤال ان تجويز ذلك يودي الى تجويز مثله في سائر المعجزات لو افاذا
 قيل لنا ان باقي المعجزات يعلم حادثة في الحال على وجه يوجب الاختصاص
 قلنا ليس المستدل قبل ان ينظر فيعلم حد وثبها في الحال يجوز ما ذكرناه
 وتجوز ذلك منفردا عن النظر فيها فالجواب عن هذا الوجه الضعيف
 ان تجويز المستدل الناطق في المعجزات ان تكون غير حادثة ولا مختصة لا يقتضي
 عن النظر فيها وكيف يكون ذلك ويجوز ان كل ناطق في علم من اعلام الاسماء
 ص يجوز قبل نظره فيه ان يكون مخرقه وسعيدة ولم يقتض ذلك تغيره
 عن النظر فيه بل واجب نظره لبثت الخوف وعدم الامان من ان يكون المدعي
 صادقا فلكذلك حكم الناطق في الاعلام مع تجويزه ان يكون غير حادثة
 ولا مختصة ولا يجب ان يكون منفردا عن النظر لان الخوف الموجب للنظر
 ثابت ما زال وما يمكن ان يعلقوا به ان القرآن لو كان مأخوذا من غير
 خصه الله تعالى لم يخل حاله من وجهين اما ان يكون قد ادنى الرسالة
 وظهر امره وانتشر خبره او يودها وفي الوجه الاول استحالة ان يخرج من
 وينطوي حال من قتله وغلبه على كتابه لا سيما مع البحث الشديد والسير

الطويل وان كان على الوجه الثاني وجب على الله تعالى ان يمنع من قتله ولا
 انتقض الغرض في بعثته والجواب عن ذلك انه غير متع ان يكون ذلك
 النبي مبعوثا الى لدني قتله واخذ الكتاب من يده فليس بغير بعثته نبي
 واحد ونفرض ايضا انه وقع به القتل بعد اداء الرسالة حتى لا يجوا
 على الله تعالى المنع من قتله فاما جواب اهل الصرفة عن هذا السؤال فوضح
 لا اشكال فيه لا نأخذ بينا ان سيستعد بالمعارضة على العرب هو عليهم
 في الحال العلوم بالفضاخرة التي يتكلمون بها من المعارضة فلو كان يظهر
 القرآن غير مصدق بهذا الكتاب وهو ناطق له عن نبي صدق به كما في
 السؤال لم يحسن صرف من دام المعارضة لان ذلك غاية الصدق والاشهاد
 ببشوته لانه ما ادعى صراحة له على بشوته سوى الصفة عن معارضة فاذا
 وقع ذلك كان مطابقا لدعواه ويصدقها وقد كنا ذكرنا
 في كتابنا الموضح عن عجز القرآن جوابا سديدا عن هذا السؤال يمكن
 بحسب من ذهب في القرآن الى جرح العادة بفضاخرة وان كنا ما قرأناه
 لهم في كتاب ولا سمعنا في مناظرة ولا مذكرة وانما اخرجناه قارة
 وهو ان القرآن عند التامل له يد على ان بينا ص هو المختص ^{المظهر}
 على يده دون غيره ما تضمنه القرآن ما يدل على ذلك في قصة المعجزة
 قد سمع الله قول التي تجاد لك في زوجها وتشتكي الى الله ^{والله المستجاب} لسمع كما
 ان الله سمع بصير الذين يطاهرون من ناسككم الى قوله تعالى والكاثرين
 عذاب اليم وجاءت الرواية المستفيضة بان جله زوجة اوس الصامت

وقيل حولة بنت ثعلبة ظاهرها زوجها وقال لها انت على كظم ابي وكان
هذا اللفظ مما يطلق به الجاهلية ذواتهم فانت المرأة النبي فكذلكها
فانزل الله تع كفاية الظهار ومن ذلك قوله مجزا عن انهم من اصحاب النبي
س في يوم اخذته وولى عن نصرته اذ تصعدون ولا تلوون على احد والويل
يعدوكم في اخراكم والرواية واردة في هذه القصة بما يتوافق التزويل
من ذلك قوله تعالى ويوم حين اذا اجتمعتم كثرتم فلم تغن عنكم شيئا وضا
عليكم الارض ما رحبت ثم وليتم مدبرين فانزل الله سكينته على رسوله
وعلى المؤمنين وجاءت الاخبار بان بعض الصحابة قال في ذلك اليوم ^{تعد}
من قلة وهو الذي غنى بقوله اذا اجتمعتم كثرتم وروى ان الناس يجا
تفرقوا عنه واسلموه ولم يثبت معه غير امير المؤمنين ع والعباس ع
المطلب قهر من بني هاشم ومن ذلك قوله اذا دارا وتجارة اولهاوا
اليها وتركوا قائل ما هذا الله خير من اللهو والعبادة والله
خير الرازيين وجاءت الاخبار بان النبي كان يخطب يوم الجمعة ^{المهر}
اذا قبلت ابل لدحية البجلي وعليلها تجارة له ومعها من يضرب بالطل
تفرق الناس عنه الى الابل لينظروا اليها ولم يتبق لاعدة قليلة ^{فلن}
الاية المذكورة ومن ذلك قوله لن رجعا الى المدينة ليخرجن ^{الغن}
منها الا ذل والله العزة ورسوله والمؤمنين ولكن لما فيقان لا يعلمون
وجاءت الرواية بان قائل ما حكى في الاية عبد الله بن ابي سلول قال
ذلك قوله اذا اسر النبي الى بعض اوجه حديثا فلما نيات به والله الله

عليه عرفت بعضه واعرض عن بعض فلما بناها به قالت من اين ان هذا
بنان اعلم الجيد ونزلت هذه الاية في قصة شهيرة واراد النبي امر
الى من زوجه سراقا سرت عليه صاحبة لها من الاذواج ايض والمطلع
س على فعلها فاجابت المظهرة للسرا فاجابت بما هو من كود في الاية ومن ذلك
قوله في الاسفروه فقد نصره الله اذا خرج الذي كره انا في اثنان لهما
في العار اذ يقول لصاحبه لا تخزن ان الله معنا الى قوله والله عظيم
وقد وردت الرواية بسراج النبي ع خافا من قريش واستنار في العار
وابويكرمه ونهيه له عما ظهر منه من الخرج والخوف على ما يتوافق ظاهر
القرآن ومن ذلك قوله اذا يقول الذي انعم الله عليه وانعمت عليه مسك عليك
ذو جك واتق الله وتحقق في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله اعنى
ان تخشيه فلما قضي زيد منها وطرا وزجنا لها لئلا يكون على المؤمنين سراج
في اذواج ادعيانهم اذا اذوا منهم وطرا وكان امر الله معكم لا على
جاءت القران جرت الحال بين النبي وبين زيد بن حارثة لما حضر مطلقا
اربعته ولما ذكرناه من الايات نظاير كثيرة وردت مطابقة لمقصود
فدله على اختصاص النبي ص بهذا القران وانه منزل له ومن اوجه الكسرة لهم
عن الروح حتى نزل من القران ما نزل في ذلك وكهولهم لن نؤمر ذلك حتى نخرجنا
من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من خيل وعنب فقبح الامها دخلها
تفجيرا او تسقط السماء كما رعت علينا اكسفا او تاتي بالله قبلا وظاهر
القران مطابق لما التمسوه وطلبوه منه ص لم يتخل هذه الاخبار والمطابقة

القصص والوقائع والأفعال والأقوال والسؤالات والجوابات وقد
جرى لذلك فيما تقدم بل جرى في هذه الأوقات التي وردت الأخبار
فيها ويكون الأخبار وإن كانت بلفظ الماضي أخبارا عن حدث في المستقبل
فذلك جائز على مذهب أهل اللسان والقسم الأول يبطل من وجهين
أحدهما أن ذلك لو جرى فيما مضى لوجب أن يعلم كل عاقل سمع الأخبار
لأن وجوب استفاضة وانتشاره يقتضي عموم العلم وكيف لا يعلم حال
بنى كثر أعوانه وكان منهم مهاجرون وانصار ومخلصون ومناصرون
وحاربون وتعبدون وقعا أخرى وحروب واستغنى الأحكام وأما حجت
عليه الآيات والمعجزات ولما كان أعداء النبي ص يوافقون على هذه الحالة
ويسارعون إلى الاحتجاج بها وإنما استحق هذا السؤال تكلف الجواب عنه
لما تضمن أن الكتاب أخذ من لا يعرف له خبر ولا وقف له على أثر ولا يفتي إلا
إلى الذي أخذ الكتاب منه وإذا ورد مورد آخر يقتضي الظهور والاشارة
فالعلم الضروري يبطله وأما الوجه الثاني في إبطال القسم الأول أن العادة
يقتضي استحالة أن يتفق بنطايروا مثال لتلك القصص التي حكيناها
حتى لا تخالفها في شيء ولا نعا در منها شيء شيئا واستحالة ذلك كاستحالة
أن يوافق شاعر شاعرا على سبيل الموارد في جميع شعره وفي قصيد طويلة
ومن تأمل هذا حق تأمله علم أن اتفاق نظير لبعض هذه القصص
فكيف أن يتفق مثل جميعها وأما القسم الثاني وهو أن يكون هذه الأخبار
أما هي عما يحدث مستقبلا في الأوقات التي حدثت والذي يبطله إذا

تجاوزنا عن المضائق في أن لفظ الماضي لا يكون للمستقبل أنا إذا تأملنا
وجدنا جميع الأخبار التي تلوناها دالة على تعظيم من ظهرت أخبارها على
وتصدق دعوته ونبوته ألا ترى أن نوحا تعالى للمؤمنين على النبي ص في يوم
أحد وخمسين وشهادته بالرسالة في قوله تعالى والرسول يدعوكم في الخرم
وفي قوله تعالى ثم أنزل الله سكينته على رسوله وفي قوله تعالى ولله العزة ولرسوله
وفي قوله تعالى وإذا أمر النبي إلى بعض أوجه حديثا فكل القصص إذا توهمت
علم أنها شهادة بينونة بنيان صدقه وليس لأحد أن يقول فلعل
هذه الآيات المفصوصة لیت من جملة الكتاب المجزئية وإنما الحقت
واضيفت إليه وذلك أن الذي يؤمن من هذا الطعن أنا قد علمنا أن
آية أو آيات اخضعت بما ذكرناه من القصص والحوادث يزيد على مقدار
سورة قصيرة وهي التي وقع التحدي بها وتعدت معارضتها فلولا
للمحق أن يلحق بالقرآن مثل هذه الآيات لكان ذلك من أقرب الأدلة
به أشد تأييدا وأقرب تسهلا وهذا جواب كأن أعقده من ذهب
خرق العادة بفصاحتها ويعود إلى مذاهب وذهب في أعجاز القرآن
خلاف لصلة ما حكينا مذهبه أما مذهب من يقول أنه خرق العادة
بفصاحتها فقد مضى الكلام الطويل في إبطال مذهبه وأما مذهب
البلخي فباطل لأنه قال أن نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد
كاستحالة أحداث القرآن الأجسام وأبراء الأمه والأبرص وإذا كان
القرآن لا نظم له على الحقيقة ولا تأليف وإنما يستعار فيه هذا اللفظ

من حيث حدث بعضه في أثر بعض تشبها بتأليف الجواهر فكيف يصح
ان يقال تأليف القرآن مستحيل واما الحروف فهي كلها في مقدورنا
والكلام يتركب من حروف المعجم التي يقدر عليها كل قادر على الكلام
والفاظ القرآن غير خارجة من حروف المعجم التي يقدر عليها كل مستعمل
وليس لهم ان يقولوا ان مرادى بالنظم والتأليف هو الترتيب في الفصاحة
المدان وقع القرآن عليها من غير اشارة الى تأليف كتائيف الاجسام وان
يكون قد رده كعذر الشعر على المعجم والفصاحة على الاكبر وان كانا
قادرين على اجناس الحروف وذلك انه اذا اردنا ما ذكره فمرة فقد
عبر عنه بغير عبارته لان الشعر لا يقدر على المعجم والفصاحة على الاكبر
لان جنسها غير مقدور لها وانما يقدر ذلك منها لفقد العلم بكيفية
قديم الحروف وتأخيرها كما يتعدى الكتابة على الاي لفقد العلم لا
لفقد القدرة فقد لحق مذهب الى القاسم بالمذهب الاول الذي ابطالناه
وان كان اخطأ في العبادة عنه ووجدت له في كتابه الموسوم بعيون
المائل والجوابات ما يدل على انه اراد غير ما دل اللفظ الذي حكينا
عليه لانه قال واجتج من ذهب الى ان نظم القرآن ليس بمعجزه الا ان الله
اعجز عنه وانه لو لم يعجز عنه لكان مقدورا عليه بانه حروف جعل بعضها الى
بعض فاذا قدر الانسان على ان يقول الحمد فهو قادر على ان يقول الحمد لله
ثم كذلك كل حرف ثم قال بلحي يقال له وكذلك قول الشاعر فيقول حتى
ما تفر كلابهم لا يكلون عن السواد المقبل اما هو عز ولا يتبع

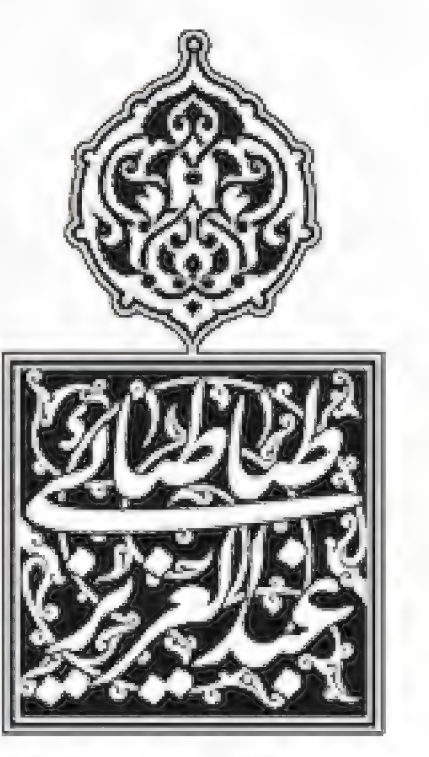
على احد من اهل اللغة ان ياتي بالحروف منها بعد الحرف فقد يجب ان يكون
كل من قدر على الحروف لا يتسع عليه الشعر وهذا الكلام يدل منه على ان تقدير
معارضة القرآن هي جهة تقدير الشعر على المعجم والشعر لا يتسع من المعجم لانه
مستحيل منه ولا فقد قدرته عليه وانما يقدر لفقد العلم بكيفية نظمه وشعره
فان ارتكب ان الشعر مستحيل من المعجم وهو غير قادر عليه فحس خطأه وقل
له قد يعود المعجم شاعرا ولو كان الشعر مستحيل منه لما جاز ان يقدر
في حال من الاحوال عليه وقد بينا ان الشعر ليس باكثر من حروف فقد مر
بعضها على بعض وبنسب الحروف مقدور لكل قادر على الكلام من معجم وعينه
فكيف يكون ذلك مستحيلا وانما اوجب تقدير الشعر على المعجم فقد العلم بغير
شبهة آتيا من ذهب للذهب في جهة اعجاز القرآن الى النظم فيما فر الداهب
الى هذا المذهب قوله بما يرجع الى الفصاحة والمعاني دون نظم المحصور
ومن فر بما يرجع الى الفصاحة كان قوله داخلا فيما تقدم فسادا وان
صرح بانه اراد الطريقة والاسلوب فقد بينا ان العلم لا يقع فيها ترديد
ولا تقاض ولا يصح التحدي فيها الا بالسبق اليها وان السبق لا بد في
من وقوع المشاركة تجري العادة وان كل نظم من النظم لا يخرج احد عن حيزه
ومساواة وان كان بكلام قبيح خال من فصاحة ومضى هذا ما فيه كفاية
واما من ذهب في جهة اعجاز القرآن الى ما تضمنه الاخبار عن العيوب هذا بلا
شك وجه وجوه اعجاز جملة القرآن وضروب من آياته والادلة على انه من
الله تعالى وليس بوجه الذي قصد بالتعدي وجعل العلم المعجز والذي سطر هذا

ان كثيرا من القرآن خال من خبر غيب والتحدي وقع بسورة غير معينة
وايضا فان الاخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين خبر ماض و
خبر عن مستقبل فالاول الاخبار عن احوال الامم السالفة والثاني
مثل قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محليتين رؤسكم
ومقصرين لا تخافون وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض و
هم من بعد غلبهم سيفعلون وامثال ذلك من الاخبار التي وقعت خارجا
مواقفة للاخبار عنها فاما القسم الاول فهو خبر عاجل ركاسته و
مشهورة شائعة وذلك لا يستحق خبرا عن غيب ليس في ذلك الا ما يمكن
المخالف ان يدعى انه مأخوذ من الكتب او افواه الرجال فاذا قيل
لو كان ذلك لظهر وانتزعتك يمكن ان يقع على وجه الخفاء لا يظهر ثم
اكثر ما يدعى في وجوب ظهور ذلك لو كان عليه الظن فاما العلم
اليقين المقطوع به فلا يجب حصوله والقسم الثاني انما يكون دالا اذا
وقع عن خبر مطابق للخبر وقيل ان يقع ذلك لا فرق في الخبرين ان يكون
صدقا او كذبا ومن المعلوم ان الحق بالقرآن كانت لازمة قبل وقوع
خبراته هذه الاخبار واما من ذهب في اعجاز هذه الى ذوال الاختلاف
والتناقض مع طوله وادعى ان ذلك مما لم يحجر به العادة في كلام طويل
والذي يبطئ قوله انه لا شبهة في ان ذلك من فضائل القرآن ومن آياته
الظاهرة لكنه لا ينبغي الى ان يدعى انه وجعا اعجازا وان العادة
به لان الناس يتفاوتون في ذوال الاختلاف والتناقض عن كلامهم

يستع ان يزول عن الكلام ذلك كله مع التيقظ الشديد والتخفظ التام
فمن اين لم يدعى ذلك ان العادة لم تجزئ مثله فاما قوله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانما هو جهة لعلمنا بالقرآن لو كان
من عنده لكان فيه اختلاف وانما ردنا على قول اني اعلم بذلك
قبل العلم بصدق القرآن وجعله وجعا اعجازا في قوله تعالى
صحة ما عدا القرآن من معجزة صلوات الله عليه وآله اعلم ان معجزة
بحي الشجرة اليه اتخذ الارض خد لما قال لها ص اقبلي ثم عودها الى
مكانها لما قال لها ادبري ومنها خبر الميضاة وانه وضع يده فيها وكا
الماء يفور بين اصابعه حتى شرب الخلق الكثير من تلك الميضاة ورووا
ومنها انه ص اظم في بعض دور الانصار جماعة كثيرة من سير الطعام
ومنها روى عنه ص كان يخطب مستندا الى جده فلما تحول عنه الى المنبر
حسن كما تحسن الناقه حتى التزمه فسكر خناسة ومنها ما روى عن النبي
في كفه ص ومنها كلام الذراع له ص وقولها لا تأكلني فاني مسومة و
منها حديث الاستسقاء وان المطر لما دام فاسفر من تحريمه دوود
المدنية قال ص حوالينا ولا علينا وان التمر كانت طالقة على المدينة
خاصة والمطر يهطل على ما حولها ومنها ما ينطق به القرآن من اتفاق
الشمس وان يرى منقسما بقطعتين ومنها اخباره صلوات الله عليه
بالغيوب مثل قوله في عماد رضى الله عنه يقتلك الفتنة الباغية وقوله ص
لعايشة تنجيك كلاب الحنوب واسعدا رة لا يمر المؤمنين عنها به يقال ان النبي

والقاسطين والمارقين ويقتل ذبيحة لثديته وكان ذلك كله على ما جرى
وقوله لا يمر المؤمنين في قصة سهيل بن عمرو أنك تدعى إلى مثلها فتجيب
على مضض وامثال ذلك لا تحصى كثرة فإن قيل دلوا على صحة هذه
الأخبار ثم أسيروا إلى وجه الإعجاز فيها وإن الحيل لا يتم في سنها
قلنا أما صحة هذه الأخبار فمعلومة من جهة التواتر فإن رواه كثير
ينقلون ذلك خلفا عن سلف وطريقة عن أخرى وهو فيما بينهم شائع ذائع
متداول متعالم وأكثر هذه المعجزات وقعت بحضرة الجمع الكثير في الأصل
ثم تواتر النقل وعند من ذهب المتكلمين إلى أن الأخبار توجب العلم ^{بها}
أن كثيرا من هذه الأخبار يعلم كونه ضرورة كخبر الميضاة ومجيئ الشجرة
وخين الجذع والاولى أن يكون العلم بصحة هذه الأخبار وما جرى
مجرها مما نجد فيه خلافا بين العقلاء وطريقة الكتاب وأجورنا
على ما نذهب إليه أن يكون في خبر الأخبار ما يعلم ضرورة كالأخبار عما
لا خلاف بين العقلاء فيه كالعلم بالبلدان والأمصار والحوادث الكبار
وفي المتكلمين من يستدل على صحة هذه الأخبار بهذه المعجزات التي تعدوا
القرآن بطريقة أخرى وهو إجماع المسلمين على صحتها وإنهم كانوا لا يتدبروها
ولا يردون على من يجزئ بوقوعها وهذه الطريقة مبنية على صحة إجماع
الاجماع عندهم يتبنى على صحة الكتاب والسنة فكيف يمكن أن يستدل بهذه
المعجزات على أصل النبوة ومعلوم أن علماء المسلمين المتقدمين ومن شكف
من المتكلمين كانوا لا يفرقون في الاستدلال على النبوة بين هذه المعجزات ^{والقرآن}

فأما الذي يدل على أن الحيل لم تعرض في ذلك كله فأول ما نقول أن كثيرا
من هذه المعجزات وقع على وجه لا يمكن ادعاء حيلة فيه نحو انشقاق القمر و
الطعام الخاق الكثير من الطعام القليل وحديث الاستسقاء والأخبار
عن الغيوب فأما مجيئ الشجرة فلا يمكن أن يدعى أنه صلوات الله وسلامه عليه
جذبها إليه لأنه لا يمكن أن يفعل في الشجرة وهي مبنية له لا بسبب متصل بها
ولا يجذب الشجرة القوة تنقلع منبتها إلا بسبب قوى يظهر للعيون ولا يكون
كالقمر والبلعنب وما أشبه ذلك مما يستعمله المشككون في جذب الأجسام
الحقاف وما كان مرءيا مشاهدا لم يخف على الحاضر من حاله ولو كان جذبا
بآلة كيف عادت إلى ما كان عليه ومتى قيل جردوا أن يكون ههنا جذب
الشجرة كما أن في الأجسام مما يجذب الحديد بطبعه قلنا لو كان ذلك جردا
لعتز عليه مع البحث والتفتير ولما اخضع به واحد من الناس كما لم يخضع حجر
المقناطيس وكما لا يلزم على حجر المقناطيس تجوز جسم له طبيعة مخصوصة تجذب
بها الكواكب وتقلع الجبال من أماكنها وإذا قرب إلى الحبيب عاش وإلى البغ
مات وما يؤدي إلى هذا المذهب من الجهالات لا يحصى كثرة وإن كان من ادعاء
النبى من قريش واليهود والنصارى عن أن يوافقوا ما راد على هذا المعجزة أنه على
أن فيها حيلة تمت بها ما على جمل أو على تفصيل وهذه النكته يمكن أن يفتيها
وقوع حيلة في جميع المعجزات المذكورة وأما خبر الميضاة فمعلوم أن الحيل
في فوران الماء من بين أصابع صلوات الله وسلامه عليه وجعل قليل من الماء
كثيرا وادعاء طبيعة أو آلة لطيفة يتأتى معها ذلك كأدعاء طبيعة في جذب الكواكب



بنیاد محقق طباطبائی

اسماء الاموات واحكام الاموات وسائر ما ذكرناه واما جرح المذبح فلا يملكه
 في ذلك لان اوجاز المذبح من الجوف فيه ينفذ المذبح دون له ولم ينفذ
 عليهم سب الاموات وان لا يملك سب الاموات وسب المذبح من الاموات
 ايضا فيه حيلة ولا حلام الذراع فاه اقل من ذراع واحد وسب المذبح من الذراع
 والذراع من ذلك انه قيل فيه وجهان احدهما ان يكون الله تعالى في ذراع
 الذراع شيئا حتى ينفذ من له بنية المذبح والذراع فكل ما سب من الذراع
 الاخر ان يكون الله تعالى فعل حلام في الذراع سب من جرحه واما في الذراع
 توسعا وشوا او قد طس قومه في شقاق القربان لو وقع امره في الذراع
 والسهل والليل وهذا ليس صحيحا لانه يجوز ان يكون تعالى شغل في وقت
 الشقاق وهو بها ان يبرق من الذراع على انظر الى جهة قومه
 ولم يبره اخرون وقد يجر الغيم من رؤية القوم في بعض الاماكن دون بعض
 هذه الآية التي شهد بها القرآن ونقلها الواو لا يدين مع هذه الآية التي
 في الاماكن ما سب في الاماكن انا وان كما قد وردنا في كتابنا الثاني
 في الاماكن كل ما يحتاج اليه في هذا الفن من الكلام واسمينا فيه الى الاماكن
 فلا يجوز اختلال هذه الاماكن من جهة فيه موقفة وكلام لا يحتاج الى غيره
 ونحن نعلمون على ذلك في الدلالة على وجوب الرياسة في كل
 زمان اعلم اننا نوجب الرياسة لثلاثين احدها ثبوت التكليف العقلي في
 الاطراف نفع العصاة في ذل الشيطان واحدها فلا يجوز في الرياسة والذي
 يوجبها وتيقن العقل الرياسة المطلقة وهي من الطاعة ونعاهد الامم والهي

لان المصلحة التي توجب الرياسة لها بدلت مقارنته ولا فرق بين ان يكون
 الدين امة او دينيا بنسبة يوجب اليه وتحتلا الشريعة وبين ان لا يكون كذلك
 ولا فرق ايضا بين ان يكون منقذ الشرع ومقيد له ومن صفة او لا يكون كذلك
 لاننا نوجب الرياسة المطلقة ولا بد في الدين الذي وجب من ان يكون له
 ولا بد فوق يد ولقد هذه العلة او دينيا صفة على ما ينبغي شيئا الله الى فاذا
 قيل في حاجتنا الى هذا الشرط والامر جاز عن البيع والمصلحة المدبرة في الامم
 بتاسيس الامم وخلفاء الامم قلنا الامم لا يخلون من ان يكونوا فيهم
 وناجيين الى امام الكل او كانوا غير مؤمنين فيهم ولا يكونوا كذلك الا بعد
 ان يكونوا مدعوين ولا بد من كان بهذه الصفة فلا الرياسة التي انما الى
 وجوبها وان كانا جماعة فان العقل لا يمنع من وجود اكثر من واحد في زمان واحد
 وان كان هؤلاء الامم رعية لغريم مؤمنين امام الكل فقد ثبت على كل حال
 وجوب الرياسة من الادباسة عليه وان لا بد من ذلك ان كان من يباين في
 من الامم بنسبة كالايمان والذوق على ما ادعينا ان كل واحد من
 العادة ونحوها للناس يعلم ضرورة ان وجود الرئيس المصطفى القادر الامم
 الذي يبرق عن هذه النظم والنعاس والنبأ او مظهر او يكون الناس الى انفسهم
 اقرب وان فقدوا هذه صفة يقع عندهم كل ما استولوا اليه من الفساد ويكون
 الناس الى قوة اخرى فالرياسة على ما بينا لطفة فعل الواجب والامتناع بها
 نعم ان لا يخلو الله تعالى المكلفين فيها وتبيل وجوبه لا لطفة بينا ولما
 هذه الجملة ان خالف فيها خالف لم يحسن مناظرته وانه ادعى انه قد عيّن

عند بعض الرؤساء ويصلحون عند فقده لم يكن ذلك مقارضا على كلانا
 لا بالامانة على ان الناس يصلحون عند على رئيس انا قلنا وجود جنس الرياسة
 على الجملة في باب الصلاح والفساد لا يمكن كفقدها في فساد الناس
 عند رياسة بعض الرؤساء لانه يعاديه او يحده او يجرى مجرى ذلك من
 الاسباب لا بد من ان يكون اقرب الى الصلاح عند رياسة غيره الا ترى ان
 الخواص المطلبين لوجوب الامانة الماديتين عن علاقة الامانة ما خلوا قط
 من رئيس يفسدونه ويرجعون في امورهم اليه ياخذ على ايدي جبايتهم ويضيف
 منطاولهم من ظالمهم ورؤساء هم في كل عصر معروفون فان قيل الصلاح
 الذي يحصل للمكلفين عند وجود الرؤساء هو فيما يتعلق بالدين ومناقبها
 ونفي ظلم به احوال التجارات والمعاش ولا يتعلق لذلك بالدين وانما يتعلق
 الدينية قلنا بوجود الرؤساء مصالح دينية وهي ما ذكرتم وفيها مصالح
 دينية لا نأخذ بينا انه يرتفع معها او يكون اقرب الى ارتفاع الظلم في
 والصلاح بذلك ديني ولا محالة وليس لاحد ان يقول ان امتناع المكلف
 من الصبح الخوف من عقاب الامام وتأديبه يذخه في ان يكون ملجأ لا يستحق
 ثوابا وذلك لان الاجناء ما دفع الدواعي الى الصبح متردده مع وجود الرؤساء
 والامانة الا ترى انهم قد يعصون ويحلفون ويقع القبالج مع وجود
 الرياسة من كثير من المكلفين فعلم انهم غير ملجئين ولو كانوا ملجئين لا
 استحق من امتنع من الصبح مع قدرته عليه في زمان وجود رئيس متصرف فيها
 ولا تقبلها وقد علمنا خلاف ذلك فان قيل فلو كلف الله تعالى من كل امة

بلائها ان له الكسرة فيجبون نصب رئيس له او لا فيجبونه فان اوجبوه فاني
 ظلمت مع هذا الرئيس واتي بغير ازال وليس مع هذا المكلف من يظلمه وينبغي عليه
 وان لم يوجبوه فقصم مذهبكم في وجوب الحاجة الى الرئيس مع شيوخكم
 الذين ذكروها وينبغي ان تريدوا شرط ثالثا وهو ان يكون لتكليف الحاجة
 وان قيل يمكن ان يظلم هذا المكلف الرئيس المصوب نفسه فاما يمكن من
 ظلمه اذا وجد ونصب رئيسا له فمن اين وجوب ذلك وهذا المكلف لا يظلم
 من ظلم فيرتفع قلنا المكلف وان كان واحدا فقد تمكن من رفع فقد الى
 وهو ان يريد ويهزم على الظلم واخذ موال غير اذ تمكن منها والعزم
 على الصبح متبع واذا كان الرئيس يواخذ على يده ويمنع الظلم اذ تمكن منه
 له داع الى هذا العزم الصبح فارتفع وامتنع وكان وجود الرئيس لطفا فيه
 فان قيل طريقكم هذه توجب ان ينصب الله تعالى في كل بلد رئيسا والا
 ام كن من محال المكلفين فيه وهذا يوجب نصب امة مدة في كل زمان
 قلنا لا بد لكل هل بلد قريب فارتفع وطعن بعيد من رئيس فاما ان يكون
 له صفة امام الكل او يكون له صفة الامير المتولى من قبل رئيس الكل وامام
 الجميع فان المحال لا يمنع من نصب مدة رؤساء ممن له صفة الامام لا يخطئ
 فان العقل لا يمنع من ذلك وانما امتنعنا الان منه السمع والاجماع ولا
 جوزنا ان يكون رؤساء الاقطار والبلاد جميعها لهم صفات الامانة وان
 المحال كما لنا هذه قد علم منها ان الامام لا يكون الا اماما واحدا
 قطعنا ان رؤساء الاقطار والبلدان لهم صفات الامارة وانهم غير

بإمام الكل وليس يلزم على ذكرناه إذا قلنا ان الإمام اذا كان واحداً
ونصب في بعض قطار الأرض ان يكون المكلفون في الاقطار البعيدة منه
ليس يمكنهم المعرفة بحالته الأبعد زمان طويلاً ان يكونوا خالين من طعنهم
في تكليفهم وذلك ان المذهب الذي نضاه ودلنا على صحته ^{توجب} ان
التكليف يوجب إقامة ائمة عدة في كل بلد وعند كل احد ويجوز بعد ذلك
ان يستصلح الله نعم من بعد ان استقر الإمام بخلفائه وامرأته لانه يمكن
في الفرع وغيره من الأصل فان قيل ليس في البلدان البعيدة عن مقر الإمام
ما يبلغ في البعد الى حد لا يمكن معه معرفة الإمام المضروب كيف يقع الاستسكان
لهم بامرأته وخلفائه مع هذه الحالة قلنا ان انتقلت الحال في البعد الى ما ذكرتم
وجب نصب من له صفة الإمام هناك فان قيل هذا يقتضي تجوز ائمة كثيرين
فيما نأى عنا من البلاد في هذا الوقت قلنا ان كانت شعبة بنياناً لا ائمة
لكل من على الأرض ولكل من المكلف بشرق وبعيد في تخوم الأرض ان
يجوز ان يكون مكاناً الا وخبأنا ما مصلته به والحجة بمجرات بنيان صلات
الله ومملوكات اسلامه عليه وآله وشرعيته قائمة عليه واذا اتصلت والى ذلك
طويله اخبارنا به لزوم الاقتداء بمن ينصبه الامراء كما يلزم الانقياد الى هذا
الشرع فان جاز ان يكون على حارب الأرض وفي تخومها من لا يجوز اتصالاً ^{خيارنا}
به ولا هو مكلف بشريعتنا جاز ان ينصب له اماماً وائمة فان الذي اقتضاه
الاجماع ان الإمام في هذا النوع لمن يجري مجراؤنا ونعرف اخباره ويعرف اخبارنا
الا واحد فاما من ليس هذه احواله وهو كالمملكة والجن وفي تفصيل

والقطع على الحق منه بعينه نظر والشك فيه غير محل بما نحن متكلمون عليه
وناصرون له فان قلنا لو لم يكن كون الرياسة لفظاً في كل زمان لوجب ان
يعم كل تكليف وكل مكلف لما وجبت في المعرفة بالله تعالى وهذا يقتضي ان
يكون الامامة لفظاً لا مام نفسه ويؤدي الى ما لا نهاية له من الائمة قلنا
الاطراف لا يجب قياس بعضها على بعض في عموم وانما يجب ثباتها الطائفة
فيما الطواف فيه بحسب ما يقتضيه الدلالة فليس يمنع هذا ان يكون الرياسة
لطفاً في كل زمان للدلالة الدالة على ذلك وان لم يكن لطفاً في كل تكليف
ومكلف وانما لم يجب في الامامة نفسه وان كان مكلفاً يكون له هو لطف
له لان الامامة انما هي لطف في رفع القبح وتقليده فيمن يجوز صفة فعل القبح فاما
من هو معصوم مقطوع على انه لا يختار قبيحاً فاي حاجة الى لطف يكون معه
اقرب الى الامتناع والقبح والمعرفة لم يجب عمومها لكل تكليف ومكلف من حيث
الافاق بل للدليل خضها ليس بوجود في الامام على ان المعرفة نفسها ليست عامة
لكل تكليف ولا كل حال فان التكليف العقلي احوال مهلة النظرية المعرفية
لطفاً فيه فقد خالف عمومها في كل مكلف عمومها للتكاليف والافاق فان ^{تلكوا}
بان المعرفة لا يمكن كونها لطفاً فيه في التكليف العقلي في زمان مهلة النظر قلنا
هو كذلك وليس كل شيء ممكن من طريق التقدير كونه لطفاً في شيء بعينه يقطع على
انها لطف في الجميع كما قطعنا في الافعال الظاهرة ويمكن ايضا ان يقول الامامة
انما يمكن كونها لطفاً ورافعاً للقبح فيمن يجوز منه فعل القبح ويسد في وقوعه فاما
من قطعنا بالدليل على القبح لا يقع البتة منه ولا يمكن رفع ما هو مرفوع فخر الامامة

في هذا الوجه مجرى المعرفة وثبتنا الجواب عن هذه السؤال وعن اكثر ما اوردنا
ههنا في كتابنا السابق واستقصينا بحسب اقتضاء ذلك الموضوع له وفيما
اقتصرنا عليه ههنا كفاية فان قيل هذا يوجب ان يكون الامام في كل حال
ظاهرا مستصفا حتى يقع الاثر خارجا عن القبايح به فان الراجر هو تدبيره وتوفره
لا وجود عينه وهذا يقتضي ان يكون الناس في حال الغيبة غير احيى العلة
في تكليفهم قلنا لا شبهة في ان تصرف الامام في الامة هو اللطف وفيه المصلحة
لهم في الدين وان كان ذلك لا يتم الا باجناد الامام والص على عينه والذي يتم
به لطفنا في الامة ويتعلق به مصلحتنا هو مجموع علمه وبعضها يتعلق بالله تعالى
ويختص به فعليه تعد اراحة العلة فيه وبعض اخر يتعلق بنا ولا يتم الا بفعلنا
فعليه تعد ان يوجه علينا وعلينا ان نطيع فيه فاذا عينا وفعلنا كما
الحجة علينا وبرى تعد من عهدة اراحة علمنا الا ترى ان المعرفة التي اجمعنا فيه
والمحصلون من مخالفتنا في الامامة على ان جهة وجوبها اللطف لا يتم الغرض
فيها الا بامود من فعل الله تعالى وامور من فعلنا والذي يتعلق بفعل الله
ان يعلمنا وجوبها ويقدرا على السبيل المولود لها ويخوفنا من التفریط في فعلها
والذي يتعلق بنا ان نفعلها ان يفعل سببها وفعل الله تعالى كل ما يتعلق
في هذا الباب وليس عليه ان لا يفعل المكلف ما يتعلق به ولا يخرج عن ان يكون
مرجحا لعلته في تكليفه وقد خلق الله تعالى اماما الزمان عليه وعلى آله الصلوة
والسلام ونص الامة على عينه ودل على سمونبيه بالادلة القاطعة وحمل على
طاعته وتوعد على معييته فاما الامور التي لا يتم مصلحتنا بالامام الا بها

وهي راجعة الى افعالنا وهي تكون الامام والتولية بينه وبين ولايته و
العدول عن تخوفيه وادهاه ثم طاعته وامثال او امره فاذا لم يتفق
تكون الامام واخفيناه واخرجناه الى الاستتار ونحذر من المضرة ثم يخرج
من ان يكون نواحى العلة في تكليفنا وكان تعدد الاشياء بهذا الامام
منسوبا اليها وزره عايدا علينا لانا لو شئنا املكنا وامناه فيصرف
فيما تصرف الذي يعود بالتفويض علينا وليس يحياذ المصلحة وخلفا بينه وبين
التصرف ان يسقط عنا التكليف الذي لا مامة لطف فيه وان مجرى ذلك
مجري من قطع رجل نفسه فان التكليف المتعلق بها يسقط عنه ولا فرق بين ان
يكون هو القاطع لها او غيره وذلك اما في لوال غيبة الامام غنا متعلق
من ازالة خوفه وان نؤمنه ليظهر ويصرف فلم يخرج عن ايدينا التمكن ولا يفتأ
بهذا الامام ولا كان من فعلنا من اخافة مجرى مجرى قطع الرجل لانه
قطعها لا يبقى معه كمال الافعال التي لا يتم الا بالرجل وجري فعلنا لما
احوج الامام الى الغيبة مجرى شدة احدنا الرجل نفسه في انه لا يسقط عنه
تكليف القيام بقدرته على ازالة هذا الشد وجري قطع الرجل مجرى قتل
الامام فان قتل اذا جاز ان يغيب امام الزمان بحيث لا يضل اليه في كثيره
من غيره حتى اذا امر بالخوف ظهر فاي فرق بين ذلك وبين ان يغدر الله تعالى
حتى اذا امر اوجده او احياه ان كان ميتا فان قلتم انا لا نقد على الاشياء
اذا كان معدوما او ميتا ونحن نقد على الاشياء بما اذا كان موجودا بيننا
قل لكم ونحن لا نقد على الاشياء به وهو غير تميز الشخص ولا معرفه العين

فاذا قلتم في ايدينا وتحت مقدورنا اذا فعلناه من ايدينا واذا له خوفه
 تعرف اليها وتميز لنا قيل لكم وفي ايدينا ايضا اذا فعلناه او جده الله
 لنا وعلى كل الوجهين ليس شفاعنا به ما يتم بمقدورنا خالصا دون ان
 ننضم اليه فعل واقع باختيارنا واختارنا في فرق بين ان يغيب عنا حتى اذا دلنا
 خوفه من جهتنا واعتقدنا فيه الخيل ظهرا لنا ونعرف اليها ونعرفه وظهره
 من فعله وباختياره وبين ان يعدم الله تعالى فاذا اعتقدنا الخيل له وفيه
 وارزنا اسباب خوفه منا او جده وهل ايجادا واجبا وانه ان كان ميتا
 في غلقه باختيارنا وهو غيرنا الا كظهوره اليها واعلامنا انه الامام
 في انه متعلق باختيارنا وهو غيرنا على ان اشفاعنا وامكان طاعتنا لا
 على كل الوجهين سيقول بفعل الله تعالى لا بد منه لانه اذا امرنا واراد الله
 فلا بد من ان يدعي انه الامام ولا بد من ان يصدق الله تعالى في هذا المعنى
 التي لا نعلم صحتها بمجردها الا باظهارها بمجرى ظهوره على يده فقلنا ان
 بالامام لا يتم الا بفعل اختياره الله تعالى على كلا الوجهين فابى فرق بين ان
 يكون ذلك الفعل المجرى الذي يظهره على يده وبين ان يكون ايجادا
 فان قلتم لو اعدتم لكان قوت شفاعنا بالامام منسوبا اليه تعالى وليس اذا
 كان موجودا مستخفيا قيل لكم بل يكون منسوبا الى فرخا فالا امام وليه
 على نفسه فيظهر ويتفقد به لانه اذا اخيف فليس غير الامام من الظهور ثم ح
 لا فرق بين ان لا يتمكن من الظهور بين ان يعدم على ان يمكن ايجادا او
 يستر الى ان يمكن اظهاره فابى الامرين وقع فالعلة من الله تعالى في الامام

على من اخاف الامام ولم يتمكن من الظهور ولا فرق بين الحق والذم لنا بين
 ان نفوت انفسنا منافع يجب عن اسباب فعلها كوجوب العلم عند النظر
 وبين ان نفوتها منافع ولا يجب عن اسباب بل معلوم حصولها بالعلم والحق
 يجرها عند غيرها من افعالنا كمن السبع عند الاكل والرى عند الشرب واذا كانا
 قاطعين على الله تعالى بوجوب الامام ويطهره لا محالة اذا دلنا اسبابا خوفه
 فانه صراحتنا في وقادرس على ما يقتضيه ظهوره فاذا لم نفعل فحق الما بين
 وما خفنا هذا السؤال في شيء من كلامنا في الغيبة هذا التحقيق ولا انقضا فيه
 الى هذه الغاية وهو من اشدهما فسل عنه اشتباها واشكالا والجواب
 ان المقصد من هذا السؤال انما يجوز كون امام زماننا معذور وما
 بدلا من كونه غائبا وهذا غير لازم لانه يتفقد به في حال غيبته جميع شيعته
 والقاتلين بايمانه ويتجرون بمكانه وهيئته القبايح فهو المظلم في
 الغيبة كما يكون لطفا في حال الظهور وسنين ذلك فضلا عن
 الكلام في علة غيبته وهم ايضا منتفقون به من وجه آخر لا يحيط عليهم
 الشرع وبما كان يتفقون بانه لم يكتم من الشرع ما لم يصل اليهم واذا كان بعد
 فانت هذا كله وهذه الجملة قد مقصودا لها لغير في هذا السؤال الكنا
 عند على كل حال اذا بنى على التقدير وقيل ايجز وافي بها من غير هذا الزمان ان
 بعدم الامام اذا لم يكن من الظهور والذم به ونفرض ان احدا لم يقر بايمانه
 فينتفع به وان كان غير ظاهر التحمل فقولنا انتفاع لانه من الامام لا يتم الا
 ما مورد من فعله تعالى فليعلم ان يفعلها وامور من جهة الامام عز وجل لا بد

من حصولها وامور من جهتها فيجب على الله تعالى ان يكلفنا فعلها بحسب
 علينا الطاعة فيها والذي من فعله تعالى هو ايجاد الامام وتمكينه بالقدر
 والالات والعلوم من القياس بما يوفق اليه والنظر على عينه والذات القياسية
 بامر الامة وما يرجع الى الامام فهو قبول هذا التكليف وتوطينه نفسه على القيام
 به وما يرجع الى الامة هو تمكين الامام من تدبيرهم ورفع الحوائج والموانع
 ذلك ثم طاعته والالتقياد له او التصرف على تدبيره فما يرجع الى الله تعالى هو
 الاصل والقاعدة فلا تقدمه وتزده وتلو ما يرجع الى الامام ^{تلو}
 الامر من ما يرجع الى الامة متى لم يتقدم الاصلان الراجحان الى الله تعالى
 والى الامام نفسه لم يجب على الامة ما قلنا انه يجب عليهم ما هو فرع للاصلان ^{للمن}
 يخرج ما ذكرناه وقلنا انه اصل في هذا الباب وواجب فعله من كونه
 اصلا ومن وجوب التقديم اخلا لالامة بما يجب عليها والعلم بانها طبع
 او تعصى فيجب على كل حال ان يكون الامام موجودا امرا العلم في القدر
 والعلوم وما جرى مجراها مولنا نفسه على تدبير الامة اذا اس وذا الحق
 ولم يجز ان يقوم لعدم في هذا الباب مقام الوجود على الايام بهذا
 الفرض الذي فرضوه وان كان معدوما في حكم الوجود لانه تعالى اذا علم
 الامة ودلها على انه يوجد الامام لا محالة متى مكثه وازالوا خوفه وان
 كانوا مكلفين بالشرعية ثم انطوى عنهم منها شيئا وجدته في الحال ليعتزم
 فالامام كالموجود بل مع هذه العناية منه تعالى والتقدير بالمعروض الامام
 هو تعالى واما نوجب وجوده في كل زمان اذا كنا نحن لان عليه ^{الفرض}

ذكره قد تغيرت الحال وربما قيل لنا اي فرق بين رفع الامام
 الى السماء حتى يامن فيهبطينها وبين الغيبة في الارض بحيث لا تنقضي
 مكانه والجواب انا ان فرضنا انه في السماء يعرف اخبار رعيته في طاعة
 ومعصيته ولا يخفى عليه من احوالهم ما يجب معه الظهور واستمرار الغيبة فاما
 لسماء كالارض في المعنى المقصود والقرب كالبعد فان قيل فما السبب
 المانع من ظهوره والمقتضى لغيبه على التحقيق قلنا يجب ان يكون السبب
 في ذلك هو الخوف على المجهين فان الامام وما دون الفضل يتجمل الامام
 ولا يترك الظهور له واما علت منزله الانبياء عليهم السلام والامة
 لانهم يتحملون كل مشقة عظيمة بالقيام بما فرض عليهم فاذا قيل كيف يرفع
 القتل قلنا عند الامامة ان الامام في هذا قد عرف من آباء عليهم السلام
 بتوقيف الرسول ص حال الغيبة والفرق بين الزمان الذي يحل يكون
 الامام عليه السلام غائبا للخوف وبين الزمان الذي يجب فيه الظهور
 وهذا وجلا يتطرق فيه بشبهة وغير متعزايد فيه على ذلك ان يكون خروجه
 وامنه موقوفين على الطنون والامارات فاذا طن العطب استروا دطن
 السلامة ظهر والسلامة وصندها امارات تميزات وليس لاحد ان يقول
 كيف يعمل الامام على الامارات والطنون في ظهوره وقد يجوز
 ان يكبد الطن في ظهوره ويقع خلاف المطنون او ليس يجب على هذا ان
 يكون مجزأ الان يقتل وان طن السلامة وذلك انه غير متعزايد ان يكون الله تعالى
 تعبد الامام بان يظهر عند قوة طمته بالسلامة وعلمه بانها بالظهور عليه

له من القتل فصلا والظن طريقا الى العلم فان قيل اذا كان الغرض من اقامته
الرئيس لا ترجا وعن القبح فقد يكون ذلك عند رياسة كافر فهل يخبرون
ذلك قلنا رياسة الكافر فيها وجه وجوه القبح وهو الامر بتعظيم الكافر
وتقديمه وهذا وجه قبح وان كان الصلاح المقصود قد يتم بولاية
فان قيل فلو علم نعم ان الامة لا ينزح عن القبايح الا لرياسة كاذبة او برياسة
من ليس له الصفات التي يوجبونها في الامة قلنا اذا كان لطف المكلف
في فعل قبيح فالاصح من المذهبين انه لا يكلف ما دلل القبح لطف فيه و
لا يحرم مجرى لطف له وكذلك ولذلك اذا قدرنا ان الله يعلم
ان احدا من الامة كلها لا يتقبل تكليف الامامة ولا يكلف برياسة
الامة او يعلم انه لا يتقبل ذلك الامر يتكامل فيه التراطيب التي وجبها
في الامام فاننا نقول في هذا الموضع ان الله قد كان يسقط عن الامة التكليف
الذي الرأية لطف فيه ويجري ذلك مجرى ما نقوله قلنا في كل لطف
في فعل غيره من المكلفين وعلم الله نعم ان ذلك الغير لا يختار ذلك
الفعل الذي لطفه فانما يجبرون على القول بان التكليف الذي في ذلك الفعل
لطف فيه يسقط عنه ولا يجزى مجرى لطف فيه في حسن تكليفه فان قيل
الاجر من الله نعم الامام من الاعداء والظهور ليدبر امورهم هل يتبين
من حفظه منهم حتى لو لا بنا لوهبوا قلنا الله تعالى قد علم كل شيء وما
ليس بمقدور في نفسه لا يوصف بالقدرة عليه وقد منع الله تعالى امام
من وحفظه من الاعداء بكل ما لا ينافي من النهي والامر والوعظ والحر

فاما ما ينافي التكليف وموجب الاجاء فلا يجوز ان يفعلها والحال حال
التكليف فان قيل العلة في غيبته اما الرمان من اجل انه معروف
فما العلة في غيبته عن اولياءه وشيعته وكيف فات هؤلاء الاشاع
به لما جاءه غيرهم وهل يسوغ في التكليف مثل هذا قلنا قد بينا فينا
المقتنع في الغيبة الكلام في هذا الفصل مستقصى واختار من الوجوه المذكورة
المانطاب بجهة استناده من شيعته اذا كانوا مستغنيين به في حال الغيبة
الاشعاع الذي لا يزيد عليه ظهوره ومن اشقامه وسقوطه وتاديه
وعقوبته كما لو كان ظاهرا لانهم قاطعون على وجوده بينهم وامن خاتم
ويعرف حال الخطي والمصيب والطائع والعاصي فهم يتركون المعاصي او يكونون
اقرب الى من ترها حياء منه ومجااة له واشفاقا من معالجه بل قد يعقوبون
ومن فيهم لو ظهر له الامام واراد ان نعم عليه الحداد يعاقبه بحجاجة
امتنع عليه فالاشعاع الذي بالامامة حاصل به في شيعته في حال الغيبة
واما يستفعلون به في حال الظهور في اشقامه لهم من اعدائهم واحدا حقوا
منهم وهذه منافع دينية يجوز اخيرها وفوتها ولا يجزى ذلك مجرى تلك
المنافع الدينية التي يقتضيها التكليف وبيننا ايضا ان غير قاطعين على ان
احدا من شيعته لا يلقاه في حال غيبته كما نقطع على ذلك في اعدائه وانا
بجوز ان يلقاه الكثير منهم وبيننا هناك ايضا انه لا وجه لاستبعاد معرفة امام
الرمان عن مجنات شيعته مع الغيبة وان معرفة بذلك وهو غاي القبح
به وهو ظاهر لان المعرفة بذلك في حال الظهور انما يكون المشاهدة او باليس

او بالافراد والمشااهدة مكنة في حال الغيبة والخوف منها وهو غاي قوي
منه مع ظهوره لان الحرز من مشاهدته للجنايات وهو غاي باشد
واضيق تقدر انتم وهو ظاهر ميمز الشخص لانه اذا كان معروفا العين
امن مع بعد من المشاهدة لجاية مخبر من بعض شيقته وادالم تميز
شخصه لم يؤمن في كل حال من مشاهدته وجوز في كل من يرى لا يعرف
انه الامام واما البينة فيجوز ان تقوم عنده وهو غاي ان يتفق
من شاهد ملك الفاحشة ممن يلقى الامام فيشهد بها عنده والتجوز
في هذا الباب كاف ولا يحتاج في الخوف وحصوله الى القطع وكذلك
الافراد مكن في الغيبة على هذا الوجه واذا سلكتنا هذه الطريقة ونحنا
الجواب عن كل شبهة نورد في علة استناد امام الزمان عليه وعلى آباءه
الصلوة والسلام من اوليائه في كثير ويكفيها مؤنة ما عتسفة قوم
من اصحابنا في جواب ذلك من طرق ضعيفة لا تترفايدة **دليل اخر**
على وجوب الامانة قد استدل اصحابنا على وجوب الامانة بعد التقيد
بالترايع ان شرعية بنيان صلوات الله وسلامه عليه قد ثبت انها غير متغيرة
ولا مرفوعة الى يوم القيمة فلا بد لها من حافظ لانه لو جاز ان يخلى من حافظ
حاذ ان يخلى من مؤد ما اقتضى وجوب دائها بيقضي وجوب حفظها ولا بد
ان يكون حافظها معصوما ليؤمن عليه الاحمال وشق بحفظه كما لا بد
في مؤديها من ان يكون بهذه الصفة وهذا يوجب ثبوت الحافظ المعصوم
في كل حال فاذا قيل من اي شيء يحفظ الشريعة قالوا من الاصنام واليعتير

والتبديل فان قيل النقل المتواتر يحفظ به الشريعة قالوا النقل المتواتر
انما يوجب العلم اذا وقع وحصل وقد يجوز ان يقع الهدر عنه بشبهة اكد
وقد يجوز فيما نقل بالتواتر ان يضعف ثقلة فيصير في الاحاد والذين لا حجة
في نقلهم فلا يجوز فيما نقل بد من تجوز ما ذكرنا من الحفظ الذي يؤمن به
كل ذلك واذا قيل لهم جوزوا ان يكون اجماع الامة يحفظ الشريعة قالوا
الاجماع ايضا كما يجوز ان يقع يجوز ان يرتفع فمن لا يد من ثبوت في كل حكم
احكام الشريعة على ما بالامتحان نعلم ان الاجماع في الشريعة على القليل ^{خلاف} ولا
في الكثير وبعد فاذا لم يثبت وجود امانة معصوم في كل زمان لا يكون الاجماع
حجة ولا فيه دلالة لان العقل يجوز الخطاء عن الامة فرادى ومجمعا فليس
في السمع الذي يدعى من قران ولا جزم ما يؤمن من اجتماعهم على الخطاء اما
القران فا قوى ما تعلقوا به منه قوله تعالى ورسالتنا في الرسول من بعد ما تبين
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما نولي ونضلهم جهنم وساءت مصيرا
وقوله تعالى وكذا جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فاما
الاية الاولى في التعلق بها بطل من وجوه اولها ان لفظ المؤمنين معر
للخصوص والعموم وليس بان تحل على احدهما اولى من الاخر فمن اين وجوب القول
بعومه واذا كان عاما فظاهره يقتضي دخول كل مؤمن فيه في جميع الاوقات
الى يوم القيمة فمن اين ان المراد به اهل كل عصر وهل تخصيصه في مؤمن ^{الاختصار}
في انه ترك لظاهره الا لمن خضه بالمعصومين من امتنا عليهم السلام وانما
ان لفظ سبيل يحتمل من اين عمومها في كل شيء فاذا قيل قد اطلقوا لاد

المعسوس كغيره قلنا استعمالها مع الاطلاق للمعسوس والعود سواء فان
 جعل في دلالة المعسوس جحد في العود جعلنا في دلالة العود جحد في ان
 المراد به المعسوس وثالثها انه متى وجوب اتباعهم يكونان موثقيين فمن
 اين انهم لا يجوز ان يخرجوا عن هذه الصفة فلا يجب اتباعهم ورايها انه
 نفى عن اتباع غير سيئهم وليس في الظاهر ان اتباع سيئهم لا يفسد ان
 يكون اتباع سيئهم يفسد ما يسيئهم معطوفا من وجوب سبيل اتباعهم وليس
 لهم ان يساووا في غير ما هنا فليست الاستثناء لان هذه اللفظة بالصفة
 اخصتها بالاستثناء كما ان لفظ الا بالاستثناء اخصها بالصفة واما
 شق اللفظة تسبقها باللفظة الا كما وصفوا اللفظة الا تسبقها باللفظة غير
 ولو كانت محذورة للصفة والاستثناء ومعرفة لها من ارجاء المراد في
 الآية بها الاستثناء دون الصفة وقد يجوز ان يقول القائل لا تتبع
 غير سيئ فلان ولا سبيل اية فلو كان معنى لا في كل حال لما خرج ذلك
 كما لا يخفى ان يقول لا تتبع الا سيئ اريد وسيله فاذا قيل ان لا تتبع غير
 سيئهم فلا بد من ان يكون محكم الضرورة متبع سيئهم قلنا لا ضرورة
 وذلك لانه قد يجوز ان يخطر عليه اتباع سبيل كل احد لان المعنوي من
 هذه اللفظة ان يفعل المتبع الفعل لاجل فعل المتبع وقد يجوز ان ي
 مر ذلك كله ويوجب له العمل بما يورد في الدلالة والاعلام على الاثنان
 اية فيه وجوه اولها ان وسفهم بالعدالة يقتضي كون كل واحد منهم
 بهذه الصفة وكذلك وصفهم بالشهادة يقتضي لكل واحد منهم

كما لو وصف جماعة بالهم من دون لوجب ان يكون كل واحد منهم مؤثقا
 وقد بينا لا يقتضي العدالة لكل واحد ولا الشهادة ايضا فليست
 الآية مصرية الى جماعة ثبت لكل واحد منهم صفة العدالة والشهادة و
 ثانيا ان قوله قد جعلناكم لا يخلو من ان يكون المراد بجميع الامة او بعضها
 واما ان يراد الجميع لا شفاء هذه الصفة من كثير من الامة وان اراد
 البعض وهم المؤمنون الا براد فليست ان يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة
 من الاعضاء كلها ان حملناه على العود وان حقتناه بكون هذه
 الصفة في كل عود فقد عد لنا من اظاهر على ارجاءهم ولم يكونوا بذلك
 ادل من حمل الآية على بعض من كان بهذه الصفة وثالثها ان الآية اذا
 فسروا عن كل طعن في ما يلزم فيها انما يقتضي ان يقتضي لامة كل ما اخرج
 العدالة والصفا بولادة العدالة فليست جوارها عليهم فلا سبيل الى
 على ان امرهم صواب في كل شيء واما الاستثناء المدعاة فهو ما يروونه
 من قوله لا تتبع الا سيئهم على خطأ وهذا خبر يثقله الاسناد وليس هو العلم
 ولا قامت به الجهة فكيف يقتضي هذا الاسناد كذا على مثل وانما يجوز
 في تفسيره الى اجماع الصحابة عليه وعلام به وانهم لم يردوه وان عادتهم
 جرت بالتشكك فيها لا يبرونه وهذا كله استدلال في الحق على التوفيق
 لان عمل الصحابة وقبولهم وكفرهم عن الرد وما اشبه ذلك لا حاجة فيه الى التمسك
 دلالة صحة الاجماع وما يتعلقون به في صحة من انه معناه سواء وان كانت
 كل لفظة بين الفاعل من طريق الاسناد واجروا بحرفي سخاء سام وشاكر

ولما اشبه ذلك الحاجة فيه ليس صحيح لان معنى هذا الخبر وفائدة لو كان
متواترا وجاريا مجرى سحاء حاتم لعلم كل عاقل من معنى هذا الخبر ما يعلوه
من سحاء خاتم وشجاعة عمر ولما اختلفوا في ذلك كما لم يختلفوا في نظايره
ومعلوم خلاف هذا واذا سلمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجة
لهم لانه نفى اجماعهم على منكره وان المراد به كل خطأ ولعل المراد به الخطا
الذي هو الكفر فان اجتمعوا باطلاق النفي وانه يقتضي العموم فقد مضى الكلام
عليه وبعد فلا يخلو لفظ ائمة من ان يرا د جميع المصدقين او بعضهم
المؤمنون المستحقون للثواب وفي الاول ايجاب حلها على اهل جميع
الاعضاء من ائمة الى يوم الساعة لان ظاهر العموم هكذا يقتضي فبطل
ان يكون اجماع اهل كل عصر حجة وان حلوا على المؤمنين وحجتهم الله
الذي يراعون ان يحل على كل مؤمن الى قيام الساعة على سبيل الجمع وطل
ان يكون اجماع جميع الاعضاء حجة على من ائمة من اهلهم حل ذلك على المؤمنين
دون سائر المصدقين لان هذا الخبر لا يقتضي مدح ائمة فخرج
من لا يتحققه من جملة كائنات ذلك في الايات المقدمة فصل
في بيان صفات الامام واعلم ان من صفات الامام ان يكون مصوفاً على
جميع منزه من كل معصية وما يجب كونه عليه ان يكون منصوفاً على عينية بنظر
منه تبارك وتعالى ومدلولاً على عينية بعلم معجز ومبفاته ان يكون اعلم
الامة باحكام الترتيب وبوجوه السياسة والتدبير ومنها ان يكون افضلهم
واكثرهم ثواباً ومنها ان يكون استجهم ومن حقه ايضا لا يدقون

ورائياً لأمرياً وان يكون واحداً في الزمان بلا ثمان وبعض هذه الصفات
توجب كون الامام عليها بدليل العقل ولا يجوز ان لا يكون عليها و
البعض الاخر توجب بطرق سمعية ويجوز ان يكون غير ثابتة له على كل حال
والعصمة هي التي تحت عقلا وما لا يجوز ان يتغير الامر في شئ منها له وكذلك
كونه مدلولاً على عينية بنظر ومجرباً ان يلحق بذلك علمه بوجوه
السياسة لان هذا حكم لا ينفك الرياسة منه ولا يجوز ان يخلو امام من
تعلقه به فعليه بالسياسة واجب عقلا وكوننا علمهم واجب ايضا من طريق
العقل ليقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان الفضل منه في زمان
علمه باحكام الترتيب وكوننا علم بها فبني على العبد بالترايع وانه امام فيما
وليس في العقل وجوب ذلك وكذلك كونه افضلهم في الثواب لا يشترط على
انه رئيس في جميع الدين وهذا ليس بمجرد العقل وكونه اشجع الامة مني على وجه
الجهاد وانه امام الامة فيه وهذا مستند الى السمع وكونه لا يد فوق يده
ولا ثاني له في زمانه انما يعلم بالاجماع والسمع وقد كان يجوز في العقل انما
جماعه في الزمان لكل واحد منهم صفة الامام وقد كان يجوز ان يكون
فوق بد الرئس يده غيره من الرؤساء كالامير الا ان اسم الامام في غير
الشرع مختص بالرئيس لا يد فوق يده ولا رئيس له فاما الذي يد له على
العصمة له من طريق العقل فهو انما قد بينا وجوب حاجة الامة الى الامام
ووجدنا هذه الحاجة تثبت عند جواز الغلط عليهم واشفاء العظم
لما بينا من لزومها لكل من كان بهذه الصفة ويتفق باسقاء جوار الغلط

بدلاً لثبوتهم لو كانوا باجمعهم معصومين لا يجوز الخطأ عليهم لما احتاجوا
 إلى إمام يكون لطفاهم في ارتفاع الخطأ وكذلك لما كان الأنبياء يعيّن
 لم يحتاجوا إلى الرساء والائمة ثبتت ان جهة الحاجة هي جواز الخطأ فان كان
 الإمام شاركا لهم في جواز الخطأ عليه فيجب ان يكون شاركا لهم في الحاجة
 إلى إمام يكون وراه للناس لان الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في العلل
 والقول في الإمام الثاني كالقول في الأول وهذا يودي إلى إثبات ما لا ينشأ
 من الائمة والوقوف إلى إمام معصوم وهو المظهر وقد رتب في الكتاب الثاني
 هذا الدليل ترتيباً واضحاً وأخبر ما ذكرناه وهو ان نقول علماً بوجوب
 الحاجة إلى ما من يفصل العلم بوجه الحاجة لأننا نعلم الحاجة المطلقة
 اليد من حيث كان لطفاً في فعل الواجب والامتناع من التقيح وليس يقع فعل
 أو إخلال بواجب إلا من ليس معصوم ثبت ان الحاجة ما ذكرناه من ارتفاع
 العصمة واقترب العلم بالحاجة بالعلم بجهة الحاجة وهذا كما قلناه في حاجة
 الحديث إلى الحديث وان العلم بالحاجة يقترب بالجهة لأننا ثبت الحاجة
 بوجوب وقوع تصرفنا بحسب قصدنا وإذا وجدنا ما يحتمل عند الحاجة فصل
 هو الحدث دون سائر الصفات علقنا الحاجة به ولم نتفضل الحاجة
 من جهة الحاجة وليس يلحق على ما ذكرناه من ان المعصوم لا يحتاج إلى إمام
 حاجة أمير المؤمنين إلى النبي في حياته مع عصمته وحاجته إلى إمام
 صلوات الله عليهم أجمعين لأننا ثبتنا حاجة المعصوم إلى إمام يكون لطفاً
 في ارتفاع التقيح فيه ولم يفتأ في غير هذا الوجه تعليم وتوقيف غير ذلك

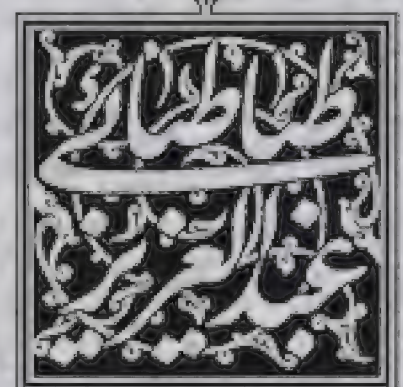
وقد يمكن الاستدلال على عصمة الإمام بعد المعذور بالشرايع بان يقال
 قد ثبت انه حافظ الشرع ووجه فيه وان الأمر ربما اشترى في الشريعة
 أو بعضها إلى ان يكون هو المؤدي لها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان بهذه الصفة
 فلا بد من عندنا وعند محصلي حضوننا من وجوب عصمته وكيف يحفظ
 الشرع بمن ليس بمعصوم أو يثق بأداء من ليس بامير فان قيل جازكون الأمير
 وجميع خلفاء الإمام غير معصومين فلم يجز مثله في الإمام قلنا لما
 كان خلفاؤه غير معصومين احتاجوا إلى إمام وهو ما رآه الكل والإمام
 نفسه لا يرسله ولا يد فوق يده فلما كان غير معصوم لم كانت فيه علة
 الحاجة إلى إمام من غير نصيب له وهذا لا يجوز والذي يدل على وجوب
 النص عليه من بعد بثوث عصمته ان العصمة لا يجوز ان يصل البشر إلى من
 كان عليها بالاختيار ولا دليل لهم عليها فثبت في ان النص فيها واجب
 بحري ما هو مصلحة من أفعالنا الشرعية في أنه لا بد من نص عليه وليس
 لأحد ان يقول جواز ان يكلفنا الله تعالى اختيار المعصوم إذا علم أنه
 لا يتفق منا ان لا نختار إلا المعصوم علماً بذلك وذلك ان المانع
 من هذا هو المانع من ان يكلفنا اختيار الشرايع والأنبياء بغير دليل
 ميز ويعلمنا أنه لا يتفق منا إلا اختيار المصلحة وهو بصفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 وبعد فان تكليف ما لا دليل عليه ولا إمارة مميّزة للمكلف فيجب
 لا تخرج من التقيح العلم بوقوع ما هو الغرض بالإيقاع على ان المكلف فقير
 إلى دليل مميّز قبل ان يفعل لئلا يمار له الصفة المطلقة وعلم وقوع

الفعل بصفة فعله لا يفتقر عندنا لا يحتاج الى ذلك قبل الفعل
 وأما الذي يدل على انه اعلم الخلق باحكام الشريعة فهو انه امام فيها
 ورئيس في الشرع وقيس في العقل ان يجعل المفضل رئيسا لمن هو افضل
 فيه فيما كان رئيسا فيه يدل على ذلك رئيس المتوسط في الخط على احسن
 الناس خطأ في الخط والمبتدئ في الفقه على مثل الى حينه والشافعي في
 الفقه وقد احكنا هذا كله في الكتاب الشافي وبيننا الفرق بين حسن
 تكليف الامر لا يعلمه اذا كان متمكنا من العلم به والفرق بين جعله رئيسا
 فيما لا يعلمه وان كان قادرا على التوصل الى علمه وان الاول اجاز حسن
 والثاني صحيح ولهذا حسن ان تكليف الكتابة من ليس به عالم بها في المال
 اذا تمكن من التوصل الى علمها ولا يحسن قايما على ذلك ان يجعل رئيسا
 فيها من لا يعلمها وان كان قادرا على تعلمها وليس يلزم على ما اجابناه
 من علمه باحكام الشرايع ان يكون عالما بالصنایع والمهن وتركيب الآلات
 وعقد الخلق لان ذلك كله مما لا تعلق له بما كان رئيسا فيه ولا يجرى
 رياسة العلم به فاذا قيل كيف يرجع في شيء من ذلك الى غيره والخطا جاز
 عليه قلنا لا تسع رجوعه في ذلك الى من يتخطى ويكون فعله هو صوابا
 كما يرجع في الاحكام الى اليهود وان جاز ان يكتبوا ومن ارتكبوا
 لا يقبل شهادته من يجوز عليه الخطا وان له اماردة على الصادق
 اليهودي ثمانية ان خطأ اليهود يفتدى اليه في حكمه بشهادتهم لا يحصل
 ما نقوله لان احدا من منفصل عن الامر وليس يفتدى الخطاء في الشهادة

الى الحكم الى تلك الشهادة لانه غير متنع ان يعلم الله انه ان المصلحة في الحكم
 بالشهادة مع تجوز الخطاء على الشاهد فيكون الحكم صوابا وان الخطاء
 الشاهد لان الشاهد الحكم بشهادته منفصل عن شهادته ويجوز حسن
 احدهما وقيس الاخر ولما ارتكب قوم من اصحابنا هذه الطريقة الزعم
 مخالفاتهم ان يكون الامام عالما بكل شيء وان يكون عالما بنفسه فان
 قيل يلزمكم ان يكون خلفاء الامام مردوساء في جميع الدين ولا يلزم
 من ذلك كل ما هو الى الامام ولهذا وجب عليهم الرجوع فيما لا يعلمونه
 الى الامام او كانوا فيه والامام عامر بالولاية في الدين ولذلك وجب
 عموم علمه واما الذي يدل على ان الامام افضل الامة واكثرها ثوابا
 فهو يقرب كونه اماما في جميع الدين ورئيسا في الشرع كله فلا واجب عقل
 ولا عبادة شرعية وهو الرئيس فيها والامام لدخول ذلك كله في الدين
 الذي هو امام في جميعه وهذا يستقضى ان يكون افضل الامة في هذا كله ولا
 يجوز ان يكون افضلهم ظاهرا وان كانوا اكثر ثوابا منه لان هذا لما
 يجوز ان اذا لم ينقطع على عصمته وجوز ان يكون ظاهره بخلاف باطنه
 واذا ثبت عصمته وجب القطع على مساواة الظاهر للباطن وانه
 اكثر ثوابا وعلى هذه الطريقة اعقدنا في الكتاب الشافي ويمكن
 عليها بان العصمة انما يقتضى ان باطن الامام كظاهرة في الاصل
 والقرينة بافعاله وليس تسع وان كان اكثر فضلا في ظاهره فاعاله من رعيته
 ودلت عصمته على مساواة باطنه لظاهرة في فعله ان يكون في جملته

من هو انقص منه فضلا في الظاهر منه وان كان اكثر ثوابا كان يكون
مثلا اقل صلوة نافلة او صوم نافلة منه في الظاهر وان كان ثوابه
على ذلك القليل العدد في الظاهر يزيد في ثواب ما هو اكثر عددا منه
فان الثواب انما يكثُر ويقل بحسب الوجوه التي يقع عليها دون كثرة قد
الافعال ويمكن نضرها هذه الطريقة بان يقال اذا ثبت وجوب كون التي
يقع عليها الامار اقوى حالا في عدالة وافعاله الشرعية فجميع رعيته
وانا لو اخترنا ريسا على قومنا اخترنا الامير هو افضل ظاهرا وبعينه
ولو كان سيلا لنا الى العلم بالتفاضل في الثواب لما اخترنا الامير هو
اكثر ثوابا فان الفضل الممكن التوصل اليه مراعى فيه رتب شيئا وحيث يمكن
العلم عدلنا الى الظن واذا كان الله تعالى هو المتولى لاختيار الامار والفضل
على عينه وهو المرفق بالوالمثل وكثرة الثواب وقلته مما لا يهيج ان يعلم
سواء وجب فيما يجتنبه من كثرة الثواب ان كان عالما وهذا هو فضل
الرئيس في الثواب قطعا وهذه الجملة مقتضى ان يكون العلم بوجوب الفضل على
الامار متقدما على العلم بكونه اكثر الامة ثوابا وان لا يستدل بوجوب
في الثواب على وجوب الفضل على الامار متقدما للعلم بكونه اكثر الامة ثوابا
عليه على ما نضربناه في الشافي ونزقوي ما يهتد عليه في الامار من جهة
كونه اكثر ثوابا من رعيته فالقول بوجوب عصمته وتجاوز كونه مفضولا في
الثواب خارج عن الاجماع وكل قول يمنع الاجماع منه فهو باطل وهذه
الطريقة راجعة الى مجرد العقل وان كانت مبينة على ان الاجماع حق

لانا نعلم بالعقل ان الزمان لا يجوز ان يمتد من ريس مضموم فاجماع
كل زمان لا بد من كونه صوابا ووجه لان المعصوم في جلته وما يمكن ان
يستدل به على انه لا بد من ان يكون الامام اكثر الامة ثوابا انما قد ثبت
كونه حجة في الشرع وان الشرع بما جرى فيه ما لا مرجح آله الى قول الامام
في بيان مجرى الرسول فكما اوجبنا نحن ونحالفونا في الرسول
ان يكون افضل من امته الثواب لاجل الشفيع وكونه حجة فيما يعلم
من جهة فلو اوجب في الامار مثل ذلك والفقير يعترفون لنا بان الامام
متى ثبت كونه حجة في الشرع وجب له من الفضل والعصمة ما للرسول وقد
دلنا على وجوب ذلك واما الذي يدعى على كونه اشجع رعيته انما يش
عليهم فيما يتعلق بجهاد الاعداء وحرب اهل البغي وذلك متعلق بالحاجة
فيجب ان يكون اقواما حلالا في ذلك كما قلنا في العلم وغيره لان شان
الرئيس ان يكون افضل من الرعية فيما كان ريسا لما قد مناه في جميع
تقديم المفضول على الفاضل فيما كان افضل منه واما كونه من لا يقد
يدى ولا ريش عليه فالمرجح فيه الى غير الشرع لان اسم الامار فيه لا يطلق
الا على ريس لا ريش عليه وكذلك العلم بانه واحد في الزمان بل ان
المرجح فيه الى الاجماع وليس في العقل وجوب ذلك فان قيل ليس في
من يذهب الى ان الامار يجب ان يكون عالما بكل شئ وكما ملأ الله
فضيلة قلنا ما لا يتعلق بالدين والشرع ولا ما هو ريش فيه لا يجب
ان يشا وجوب كونه كذلك وكونه جامع الخلق وجهان غير واجب لانه لا يتعلق



بنية محقق طباطبائي

يكون ما لا ما لا
الجمعة الراي

بشي من ولايته ورياسته ألا انه لا يجوز ان يكون سى الصورة فالحق
 كما لا يجوز ذلك في الرسول لأجل الشفيع **فصل** في الدلالة على وجوب
 قوع النص بابا مة على امير المؤمنين ع من قوى ما اعتد عليه في ذلك انا قد
 دللنا على ان الامام لا بد من كونه مقطوعا على عصمة فاذا اختلف الناس
 في الامام بعد النبي ص ففهم ائمتنا الامامة لا امير المؤمنين ع بالنص
 ومنهم من ثبت الى ابي بكر على اختلاف فيه فطائفة تشتهر له بالنص
 واخرى وهو احد والجمهور تشتهر بالاختيار والفرقة الثالثة ثبت الامامة
 في العباس رضي الله عنه بالنص وبالأثر واجتمعت الامامة على ان العباس وبابكر
 غير مقطوع على عصمة ما فخرجوا عن الاجماع عن ثبوت الامامة لهما فلم يتقوا
 ان يكون الامام بعد ه بلا فضل امير المؤمنين ع لانه لو كان غيره
 لخرج الحق عن الامامة باسرها فانه لا احد من الامامة يذهب الى الامامة بعد
 بلا فضل سر ما ذكرناه ذلك اخر وقوى هذه الطائفة ان يقال
 قد ثبت وجوب عصمة الامام وكل من اوجب عصمة الامام فالا مة تقطع على ان
 الامامة بعد النبي ص بغير فضل لا امير المؤمنين ع فالقول بان الامام
 غيره مع ان العصمة واجبة في الامام ليس بقوله لا احد من الامامة في كل عصر
 ويدل على ذلك قوله تعالى وانا وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
 يقومون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وقد ثبت ان لفظ وليكم
 في الآية يفيد من كان اولي تدبير اموركم ومحيطا غماة عليكم وثبت
 ايضا ان المشار اليه في قوله تعالى والذين امنوا امير المؤمنين ع وفي ثبت

ذلك ووضح النص عليه بالامامة فاما الذي يدل على ان لفظ ولي
 تفيد ما ذكرناه فهو الرجوع الى اللغة فمن تأملها علم ان القوم رضوا
 على ذلك لانهم يقولون هذا ولي المرأة اذا كان يملك تدبير انكاحها
 والعقد عليها ويقولون في عصمة المقتولهم اولياء الدركان اليهم
 المطالبة بالقود والعفو ويصفون السلطان بانه ولي امر الرعية
 ومن يرشح الخلافة ولي عهد المسلمين وقيل المبرور في كتابه الموسوم بالعبارة
 عن صفات الله تعالى اصلها ويل المولى الذي هو اولى اى حق ومثله
 المولى واذا كنا بيننا احتمال لفظه ولي لما ذكرناه من المعنى فلا بد من
 الدلالة على انها في الآية بقيد ذلك دون غيره من وجوه ما يحتمل
 والذي يدل على ذلك ان الكافي المبرور في قوله تعالى وليكم لا يخلو من اراد
 بها جميع المكلفين من مؤمن وكافر والكفار دون المؤمنين او المؤمنين على
 العمودون الكفار وبعض المؤمنين فان كان جميع المكلفين مؤمنين كلهم
 فمعلوم ان الكفار لا يجوز ان يتولاهم في الدين ويتولى نصرتهم فيه واما
 يليق ذلك بالمؤمنين ويجوز ان يتولى تدبير امورهم وتلك النص فيهم
 فعلى هذا القسم لا يجوز ان يكون المراد بلفظة ولي الامام يرجع الى طائفة
 وتولى التدبير وبهذا الوجه بعينه ينطل ايضا القسم الثاني واما القسم
 الثالث فكيف يجوز ان يريد باللفظ جميع المؤمنين على العموم ومن جعله
 تدبير وليا لهم قد وصفه بالامان في قوله تعالى والذين آمنوا فثبت ان المراد
 بعض المؤمنين حتى يصح ان يكون فيهم ولي ومولى واذا ثبت هذه الجملة

ووجدنا الله تعالى أثبت الولي لنا على وجه يقتضي التخصيص وتفي معنى هذه الآية
 عن غيره لأن لفظة أنا يقتضي ما ذكرناه في اللسان العربي لأنهم أنا القضاة
 للجاهلية وأنا الخوارجية البصريين وأما لك عندي درهم ولا يريدون
 إلا ما ذكرناه ومن تفي الحكم عن هذا المذكور ولا شبهة في الفرق عندهم في الفرق
 بين قول القائل أكلت رغيفا وقولهم أنا أكلت رغيفا وكذلك لا شبهة
 في الفرق بين قول قائلهم لك عندي درهم وبين قوله أنا لك عندي درهم
 أنا يكون فرق بين القولين لما بيناه من إيجاب لفظة أنا لتفي الحكم عن
 هذا المذكور وإذا قدر هذه الجملة لم يخرج لفظ لفظة ولي على اللغات
 في الدين والمجته لأنه لا يخص هذا المعنى لمؤمن دون آخر والمؤمنون
 كلهم مشتركون في هذا المعنى قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
 أولياء بعض وإذا حمل اللفظة على الموالاتية في الدين لم يبق إلا الوجه
 الآخر وهو التحقق بالتدبير وما يقتضي فرض الطاعة لأنه لا يحتمل اللفظة
 إلا الوجهان فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر فاما الذي يدل على أن
 أمير المؤمنين صلوات الله عليه هو المعنى بقوله والذين آمنوا فكل
 من ذهب إلى أن المراد بلفظة ولي في الآية ما يرجع إلى معنى الإمامة يذهب
 إلى أنه صلوات الله عليه المقصود بالآية بل المفرد بعناها ولا أحد
 أحد من الأئمة يذهب إلى أن لفظة ولي في الآية يقتضي ما ذكرناه ويذهب
 مع ذلك إلى أنه صلوات الله عليه ما عني بها أو عنا سواء معها أو ما
 يمكن أن يتدل به على ذلك أن الرواية وردت من طريق الخاصة والعامة

ينزل هذه الآية في أمير المؤمنين لما تصدق في حال دعوته والفتنة
 في ذلك مشهورة وهذا لا يرد على توجها الآية إليه وليس لأحد أن يطعن
 بأن لفظة الذين آمنوا لفظ جمع ولا يجوز أن يتوجه إلى أمير المؤمنين على
 الأفراد وذلك أن أهل اللغة يلقط الجمع على الواحد على سبيل التعظيم قال
 الله تعالى أنا أرسلنا نوحا وأنا نحن نزلنا الذكر والسماء بيننا ما يريد وهو
 تعالى واحد ويقول أحد الملوك فعلنا وصنعنا أنا يريد نفسه مفردا ويقول
 العرق وقد سئل من فعل كذا أو كذا فيقول الذين فعلوا كذا أو أنا أي واحد
 وليس شع أن يكون استعمال لفظة الجمع في واحد تقيضا وتعظيما على سبيل الحقيقة
 ولو سلم أنه مجاز لوجب حمله بالدليل على ما ذكرناه لأن كل من ذهب إلى أن لفظة
 ولي في الآية يقتضي ما يرجع إلى فرض الطاعة أفراد أمير المؤمنين بعناها فاما
 بأن لفظة يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة هيضي الاستقبال فيكون عبارة
 عما مني غلط لأن لفظة يفعلون وما جرى مجراها ما يدخله زوايد المضارع ليست
 خالصة للاستقبال وإنما هي مشتركة بين الحال والاستقبال وإنما تلخص
 للاستقبال بدخول سين وسوف فإذا حملنا لفظة يقيمون ويؤتون على
 الحال دون الاستقبال وأما حملنا ما على ما هي حقيقة فيه ويمكن وجه آخر
 وهو أنه لا خلاف في أن الله تعالى أحدث القرآن قبل نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 فكل لفظة فيه تنفي عن الفعل فيجب أن يكون للاستقبال وإنما يحتاج إلى البناء
 بلفظ الماضي وهو الاستقبال فأما ما الرضا أن يكون معنى الركوع في الآية
 الخشوع والخضوع دون التقاطع المخصوص فبطل لأن هذه اللفظة والفتنة

كانت في أصل اللغة محتملة فقد اختصت في العرف الشرعي بالاختصاص المخصوص
حتى لا يفتهم من إطلاقها في الشرع إلا هو دون غيره ولا يجوز أن يريد بقوله
وهم بالكون أن هذه شيتهم وعادتهم ولا يكون حالاً لآتياء الزكاة وذلك
أن المأثور من قولنا أحدنا أن الجواد أمر جاد بما له وهو جاك وفلان يغشى
أخوانه وهو ركب دون غيرها من المعنى الذي ذكره على أن قوله قد يقوم بالصلوة
قد دخل فيه الركوع فإن لم يحل قوله قد وهم ركبون على أنه حال لآتياء الزكاة
وحلنا على أن من صفتهم الركوع كان ذلك التكرار والتأويل المفيد أول
ما لا يعين وقولهم أنه صلوات الله لو صدق في حال الركوع لكان قاطعاً لصلوة
غير صحيح لأن الجائز أن يكون صلوات الله عليه إشارة خفية إلى السائل
فاخذ السائل الخاتم من يده ويجوز أن يكون رمي به إليه فالعمل اليسير لا يقطع
الصلوة وقد قيل إن الكلام في الصلوة كان مباحاً ونزول الآية بعده
والثناء عليه وتقرينه يدل على أنه ما فعل ذلك على وجه يقتضي قطع الصلوة
ومن دفع ذلك بأن الزكاة لم تكن واجبة على المؤمنين من تصور ما لا يسلط
لأنه غير متنع أن يحث عليه صلوات الله عليه في وقت من الأوقات ذكاة أدنى
مقادير النصاب وليس ذلك يقتضي اليسار لا سيما إذا انقطع ولم يثمر وقد قيل
أنه غير مسلم أن لفظة الزكاة في الآية تقتضي الواجب من النقل ولا يتنع
أن يكون عبارة عن الصدقة على سبيل النقل لأن الزكاة مأخوذة
في اللغة من النماء والطهارة وهذا المعنى يليق بصدق الواجب النقل
جميعاً دليل آخر وهو ما روي من تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيكم

فلا اجابوه بالقرار رفع بيد امير المؤمنين صلوات الله وسلامه
وقال عاطفاً على كلامه الأول على كلامه الأول فمن كنت مولاه فهذا
مولاه وفي روايات أخر فعلى مولاه فاني صلوات الله وسلامه عليه وآله
بكلام ثان يحتمل لفظة معنى الجدة الأولى التي قدمها وإن كان محتملاً أيضاً
فوجب أن يريد باللفظة المحتملة المعنى المصريح به في الكلام المتقدم الذي
قرره وإذا أوجب صدق كونه أولى بهم من أنفسهم فهو أصح لطاعة
صدقه ونفوذ أمره فيهم وهذا تصريح بفضائله فأن قيل دلوا على صحة
الخبر ثم على أن لفظة مولى يحتمل الأولى ثم على أن المراد في الخبر بهذه اللفظة
هو الأولى دون سائر الأقسام ثم على أن فائدة أولى ترجع إلى المعنى
قلنا أما العلم بصحة هذا الخبر فهو كالعلم بسائر الأمور الظاهرة
مواكورات والأقوات ووجه الوداع نفسها فإن كان العلم به ضرورياً
على ما قطع عليه فهو بالخبر لا يحذر مثله وكل من خالف أهل الأخبار
وسمع الروايات لا تفرق في وقوع العلم له بأن جميع ما ذكرناه ولقد
فالشعة الإمامية تواتر خلفاء عن سلف بهذا الخبر وأكثر رواه أصحاب
الحديث يرويه بالأسانيد المتصلة وجميع أصحاب السير نقلوه
مصنفوا صحيح الأحاديث ذكره فقد شارك هذا الحديث الأخبار
الظاهرة واستند بما ليس لها لأن الأخبار على ضربين فضرر لا يغير
في نقله بالأسانيد المتصلة كالأخبار عن البلدان والحوادث العظام
والضرب الآخر يعتبر فيه اتصال الأسانيد وخبر العذر وقد حصل

فيه الوجهان وكمل له الطريقان وايضا فان علماء الامة يطبقون
على قبوله وانما اختلفوا في تاويله وما فيهم من دفعه وتشكك فيه و
ما حكى عن ابن ابي داود الجستاني من دفع هذا الخبر باطل وقد حكى
عنه التبري مما قرره به الطبري من دفعه الخبر وقيل ان الجستاني
انكر الخبر نفسه وانما انكر كون المجد الذي يعذر به على تقدم الزمان
ولو ثبت انه مما التفت اليه خلافا لشذوذه وقد اعتمد في صحة
هذا الخبر ما تظاهرت به الرواية من احتجاج امير المؤمنين ع به
الشورى لما عده فضائله ومناقبه والامر في ذلك ظاهر وان احدا
من الحاضرين ما دفعه عن ذلك ولا عن شيء اجمع به من فضائله فقد
منا ذلك اجماعا متقدما واما الدليل على له مولا من جملة
اقسامها واحد احتملاتها اولى فالامر لعلم فالامر فيها ظاهر لمن له اولى
مخالطة لاهل اللغة فان العلم بانهم يتعلمون هذه القطة في اولى
كالعلم يتعلمونها في بن عم وما منكر احد الامور الا المنكر الاخر وقد
الكلام في هذا الموضع في حل كتابنا المعروف بالساني وحكيما عن علماء
اهل اللغة مثل ابي عبيدة معمر بن المثنى الى من تاخر زمانه من ابي بكر
محمد بن القاسم الانباري وابي عمر غلام ثعلب انهم من حوايا احتمال القطة
لاولى وعدة وذلك من اقسامها فلا معنى للتطويل بذكره والامور
انظروا لا يحتاج الى اللامع في كشفها واما الذي يدعى على ان القطة
مولا في الخبر لم ير الا الاولى دون باقي اقسامها فهو ان يعرف اهل

العريضة اذا قدموا جملة مصرحة وعطفوا عليها بكلام محتمل ما تقدم
النصريح به ويحتمل غيره لم يجز ان يريدوا بالحق لا المعنى الاول الا
تري ان احدهم اذ قال واقبل على جماعة وله عبيد عدة التمسك
بعبدى فلان ثم قال فاشهدوا ان عبيدي حرموا الله لم يجز ان يريد
بلفظ عبيدي لثانية الا العبد الذي صرح بذكره في كلامه دون غيره
من سائر عبيده فصار لقطعة عبيدي بعد وقوعها هذا الموضع
بعد ان كانت محتملة لو وقعت في غير هذا الموضع وليس لاحد ان يظن
فيما ذكرناه بانه لا خلاف في جواز عطفه على المقدمة مصرحا بالاجماع
الى معناها لانه لو لم يعبد عمن الطاعة فاجتوا عليا او انضروه
او شيعوه في خروجهم كان كلاما صحيحا واقعا في موقعه والكتاب في هذا
الطعن انما انكرنا ان يستأنف بعد هذا التقرير كلاما لا يتعلق بالاجماع
الطاعة والامام مترازا لما يت بلفظ محتمل لذلك وانما انكرنا ان يعطف
بلفظ محتمل لما تقدم وان احتمل غيره ثم لا يريد به المعنى المتقدم
وهذا لا يحدونه في قوله فانضروا عليا صلوات الله عليه وشيعوه
فان قيل المثال الذي ذكرناه لا يشبه خبر العذير وانما يقع من قوله
على معرفة عبيد له مخصوص ثم عطف على هذا التقرير بقوله فعبيدي حرموا
يريد غير العبد الاول لانه لو اراد غيره لم يكن في تقديم المقدمة
فايدة ولا الكلام الثاني يتعلق بالاول ولمقدمه خبر العذير فايدة
صحيحة وان عطف عليها بما هو غريب منها بان يقول فانضروا عليا

او افعلوا كذا وكذا من ضرب الاعمال لانه امرهم بما يحيط طاعته
فيه بعد ان قررهم على الطاعة ووجوبها وهذا لا يحدونه في المثال
الذي ذكرناه قلنا يمكن ان يجعل في مقدمة المثال الذي وردناه
فايدة وتعلقا بين المعطوف والمعطوف عليه فيقول لو ان رجلا
اقتل على جماعة فقال الستم تعرفون صديقي زيد الذي استعت
عبدى فلانا يصفه باخص صفاته واشهدناكم على انفسنا بالمباينة
ثم قال عقب كلامه هذا فاشهدوا اني قد وهبت له عبدى لم يخزان
يريد بلفظه عبدى لثانية الاما اراد بلفظه عبدى الاولى وان
كان متي لم يرد ذلك يكون لمقدمته فائدة وبعض كلامه تعلق بغير
الاخر لانه غير متمنع ان يريد بما يريد بما قد مر من ذكر العبدى الاولى
تعريف الصديق به ويكون وجه التعلق بين الكلامين انكم اذ كنتم
قد شهدتم علينا بكذا فاشهدوا بكذا او لو صرح بما ذكرناه حتى يقول
بعد المعقولة المذكورة فاشهدوا اني وهبت له عبدى فلانا
ونذكر غير من قد مر ذكره من العبد ويكون وجه حسن كلامه ذكرناه
فثبت بهذه الجملة صحة ما عقدناه عليه الكلام وقد استوفينا
في الشا في الكلام على هذه النكت وذكرنا مثالا اخر وهو ان يقل
مقبل على جماعة فيقول الستم تعرفون بضبعة الفلانية ثم يقول
عاطفا على الكلام فاشهدوا ان ضيعتى وقف ومعلوم ان الامانة
من كلامه الا وقفه للصيغة المقدرة ذكرها وان كان له ضياع كثير

وقد كان جائزا ان يصرح بخلاف ذلك فيقول بعد تقريره على معرفة
الضيعة المعينة فاشهدوا ان ضيعتى التي يحاورها وقف فيصرح
بوقف غير ما سماه وعينه ويكون وجه التعلق بين الكلامين و
فايدة المقدمة الاولى التجاود بين الضيعتين فقد ثبت ان ليس
كل ما يحسن التصريح به يجوز ان يراد مع اللفظ المحتمل فاما الذي
يدل على ان فائدة لفظ اولى يرجع الى معنى الامانة ووجوب الطاعة فهو
ظاهر استعمال اهل اللغة لانهم يقولون السلطان اولى بتدبير رعيته
وولد الميت اولى بيراثة من كثير من اقاربه والمولى اولى بعبده والمراد
بجميع ذلك تلك التدبير والصرف وفرض الطاعة ولا خلاف بين اهل
التقدير في قوله تعالي النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم ان المراد به انه اولى بطاعتهم
وتدبير امورهم ومعلوم انه لا يكون اولى بتدبير الامانة الا من كان اماما
لهم ومفروض الطاعة عليهم فان قيل لفظة اولى لا بد فيها من اضافتي
يعيدوا ضافتها الى ما اولى بتدبير امورهم كاضافتها الى انفسهم اولى بان
يوالوه ويعظموه ويحبوه فمن اين لكم ان المراد به اولى بطاعتهم وتدبيرهم
على ما ادعيتوه دون الوجه الاخر قلنا الظاهر من اطلاق قولهم فلان
اولى بالاختصاص بالتدبير والامر والنهي لا سيما اذا انضاف الى ذلك انه
اولى به من نفسه وان جاز ان يستعملوا هذه اللفظة مضافة الى شيء محصور
فيقول بحجته ونصرتة ومع الاطلاق لا ينهم الاما ذكرناه فان موضوع الكلام
يقضي ان امير المؤمنين صلوات الله عليه اولى بنا فيما كان النبي مولى لنا

فيه واذا كان صلوات الله وسلامه عليه وآله اولى بنا في التدبير
النصراني وجوب الطاعة وجب بحكم العطف ومخرج الكلام ان يكون
امير المؤمنين اولى بنا في ذلك ويكون صلوات الله عليه بتقديمها
قدمه وترتيب ما رتبته يستغنى عن ان نقول من كنت اولى به في ذلك اذا
فعلى صلوات الله عليه اولى به فيه كما انه صلى الله وسلامه عليه وآله
بتقديم ما قدمه استغنى عن ان يصرح في الكلام المعطوف به لفظة اولى
واقام مقامها لفظة مولى والذي يدل على ما ذكرناه ان افعال من
اهل العربية اذا قال فلان وفلان وذكر جماعة شركائي في متاع
وصفه وعينه ثم قال عاطفا على كلامه فمن كنت شريكه فريد شريكه فثبت
ظاهر الكلام ان ريدا شريكه في المتاع الذي تقدم وصفه بعينه ومتى
اراد غير ذلك كان ملغيا معينا فان قيل فمن اين لكم عموم وجوب طاعة
في جميع الامور ولجميع الخلق فجوابنا ان النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله
اوجب لامير المؤمنين بما هو واجب له بحكم موضوع الكلام فاذا عت
طاعته في جميع الامور وجميع الخلق وجب مثل ذلك لامير المؤمنين
وايضا فكل من اوجب بخبر الغدير فرض الطاعة وولاية التدبير فثبت
كل الامور وجميع الخلق طريقة اخرى في الاستدلال بخبر الغدير
اذا علمنا انه ص لا بد ان يريد معنى المعاني الذي يحتملها لفظة مولى في
العربية وابطلنا ما عدل الاولي بالطاعة والتدبير فثبت ما اردناه وهو
بغير شبهة لم يرد المعنى ولا الحليف والمالك والجار والام

والخلف والامر في ذلك اظهر من ان يدل عليه ولا يجوز ان يريد بالعم
لانه معلوم بالضرورة ولا فائدة في بيانه وجمع الناس له ولا يجوز ايضا
ان يريد بالولاية في الدين والنصرة فيه او ولاء العتق لانه معلوم من دينه
وجوب تولي امير المؤمنين ونصرتهم وقد ورد الكتاب بذلك وليس
يحسن ان يجمع الامة في تلك الحال على ذلك الوجه ويعلمهم ما هم مضطرون
الى علمه من دينه وكذلك ولا العتق معلوم انه لنبى العم قبل الشريعة وبها
وقول ابر الخطاب في الحال على ما شاعت به الرواية لامير المؤمنين
اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة سطل ان يكون المراد ولاء العتق
فلم يبق من الاقسام الا انه اراد انك اولى بتدبير الامة وامرهم ونهيهم
ومن كان بهذه الصفة فهو الامام فان قيل ما انكرتم ان يكون المراد
ولاء العتق فلم يبق من الاقسام الا انه اراد انك اولى بتدبير الامة وامرهم
ونهيهم ومن كان بهذه الصفة فهو الامام فان قيل ما انكرتم ان يكون
المراد وجوب الموالاة على القطع على الظاهر والباطن على ما ذهب اليه
وقالوا ان هذه منزلة جليلة تفوق الامامة فكل ما هذا الطريق
فلا يحوان يتوجه على الطريقة الاولى التي بينا فيها ان المراد بلغة مولى
في اللغة لا يحجب الموالاة على الباطن لم يخرج اللفظة عليه كالمخرج
حملها على ما عدا ما بينا من ايجاب المطابقة بين معنى لفظ مولى ومعنى
المقدمة فاما اذا سئل هذا السؤال على طريقة التقييم وهي الثانية فبما
انه لا يجوز حمل لفظة مولى على ما لا يحتمل في اللغة ولا ذكره في مقام

معاني هذه اللفظة والمؤالة على القطع على الباطن لا يعرفه اهل اللسان
ولا عدوه من اقسام هذه اللفظة وانما يعرفون المؤالة والنصرة على
وكل من تولى نصرة غيره سموه مولى من غير اعتبار البواطن وانما يوالي المولى
بعضهم بعضا على هذا الوجه والذي قال المخالف غير معروف ولا معروف
فان قيل لنا جوزوا ان يكون المراد بلفظة مولى على طريق التفسير ذكرناه
لان هذا المعنى وان لم يكن من موجب اللغة ومقتضى وضع اللفظة فقد يجوز
ان يراد بهذه اللفظة مؤالة مخصوصة قلنا الجواب لو اوضح غرض هذه
الشيئة ان كل من جوز ان يكون معنى الامامة مراد في الخبر لم يخرج خلافه لان
من خالف الداهيين الى النص لم يجوز ان يكون معنى الامامة مستفاد من الخبر
ومن جوز ذلك من الداهيين الى النص قطع عليه وتجوز ذلك مع عدم القطع
عليه خارج عن اجماع الامة ويمكن ان يجاب عن ذلك ايضا بان حمل اللفظة
العربية على المعنى الذي وضع لها في العربية اولى من حملها على ما لم يوضع فيها
وهو كالزيادة واللاحاق وقد عد القوم الاولى بالبديهة من اقسام لفظ
مولى ولم يفعلوا ذلك في المؤالة على الظاهر والباطن واما قول المخالف
ان هذه المترلة تفوق الامامة فعلاط لان الامامة تشمل على الامرين
من حيث كان الامام عندنا لا بد من ان يكون معصوما وما يبطل حل
اللفظة في الخبر على المؤالة في الدين اما على القطع او على الظاهر ان النبي
صلوات الله وسلامه عليه وآله كذلك جعل امير المؤمنين صلوات الله
عليه مولى لنا كما انه ص كذا لم يقل من كان مولى لي فهو مولى علي

والمولى هو متولى النصرة لا من يتولى نصرة فلم يبق الا ان المراد ان يقال
من كنت بان ينصرني فعلى اولى بان ينصره فحينئذ يعود الامر الى المراد
بالفظة مولى في الخبر الاولى ولا يكون احدا اولى بان ينصره فحينئذ يعود
ويكون له المزية في هذا الحق على ما يحج للمؤمنين بعضهم على بعض من ذلك الا
من هو مفروض الطاعة كالنبي والامام فان قيل الخبر يقتضي ظاهرا يحا
ما اوجب لامير المؤمنين صلوات الله عليه في الحال غير تراخ ولا تأدد
لا سيما على ما قرئتموه من ان الكلام يقتضي ان احكام ما اوجب للنبي ص
من عموم الطاعة في الامور كلها والامامة ثابتة لامير المؤمنين صلوات الله
عليه وعموم الاحوال لعموم الامور والامة واذا لم يكن في الحال صلوات الله
عليه اما ما يبطل حمل الخبر على الامامة واخص ما يحج في الحال قلنا
اذا سلمتم ان ظاهر الخبر يقتضي اثبات فرض الطاعة والامامة في الحال اجاز
ان يعدل عن الظاهر بالدليل القاطع ولما اجتمعت الامة على انه لا امام مع
النبي ص عد لنا عن الظاهر في هذه الاحوال واوحيناها بعد وفاته ص
لانه لا مانع من ذلك والظاهر يقتضيه ويمكن ان يجاب عن ذلك ايضا بان
فرض الطاعة في الحال واجب لامير المؤمنين ص كما هو واجب للنبي ص لانه بعد
هذا الخبر خليفة له ص ومفروض الطاعة على منة ولا يحج ان يسمى اماما لان
هذا الاسم محقق من لا يد فوق يد ومن كان رئيسا غير مؤسس لا يرى
ان امراء الامصار في ايام النبي ص يحج طاعتهم ولم يسمى الامة للعله التي
ذكرناها فان قيل على الوجه الاول اذا لم توجبوا الامامة في الحال

ولامعنا ما يجوزوا ان يكون واجبة له بهذا الخبر بعد عثمان قلنا انما
نفينا الامامة في الحال واخرجنا ما وعموم ما يقتضيه ظاهر الخبر لما
معمول ليس ثابت بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله افضل فحان بثبوتها بعد الوفاة
بغير فصل وايضا فان الاجماع يمنع من اثبات امامته بعد عثمان بالنظر
الامة بين قائلين فقايل يذهب الى ان امامته صلوات الله عليه بعد
ثبتت بالاختيار وهم كل وعد الشيعة وقائل يذهب الى ان امامته صلوات
الله عليه تثبت في ذلك الحال بغير مقدم واجب كونه اماما معيّن وفات
الرسول صلوات الله وسلامه عليه وآله فلا احد من الامة يوجب له
الامامة بعد عثمان بغير يختص بتلك الحال فكيف اخر ما دل على بطلان
صلوات الله وسلامه عليه وآله على امير المؤمنين صلوات الله عليه الامامة
قولهم انت مني بتر له هرون من موسى الا انه لا بنى بعدى وظاهر هذا
الكلام يقتضي ان له جميع منازل هرون من موسى الا ما اخرج الاستثناء
من النبوة وكان معلوما في تفسير اخوة النسب والمعلوم ان من نازل
هرون عليها لم انة كان خليفته في احوال غيبته على امته وان لو بقي بعد
الخلفه عليهم فحان وجب هذا الخبر تقا امير المؤمنين بعد وفاة النبي
ان يكون هو الامام بعده والخليفة على امته فاما الذي يدل على صحة
هذا الخبر فهو جميع ما دللنا به على صحة خبر الغدير بعينه فلا يفتى
واما الذي يدل على ان هرون لو بقي بعد موسى كان خليفته على امته
فهو انه قد ثبت خلافة له عليهم في حال حيوته فلو بقي الحال الحيوة اخبر

خروجه عن هذه المترلة وتغير حاله فيها لانه يقتضي الشفيع عنه و
لا بد من ان يحبب الله تعالى انبياءه صلوات الله عليهم كل ما يقتضيه
الشفيع ولا شبهة في لقضاء ذلك لما ذكرناه لان خلافة هرون
لاخيه صلوات الله عليهما مترلة في الدين جلية ورتبة فيه رفيعة حتى
تقبطا ويحيلان في خروجه عنها لا محالة شفير لا شبهة في حصوله فان
قل اذا كان المانع من تغير حال هرون في خلافة لاخيه عليهما السلام
على امته بعد وفاته انما هو الشفيع والشفيع انما يمنع فيه من حيث كان
بيّنا فهو احكام النبوة واستثناء النبوة اخراج لها والجميع احكامها قلنا
اكثر ما في النبوة ان يكون كالسبب في استمرار خلافة هرون لاخيه لو بقي
بعد وفاته وليس يمنع ان يشارك في الموثر فيه من ليس يشارك في الموثر
الا ترى ان احدا لوق لوصيه اعطى فلا فاق من مالى كذا وكذا وعين
على مبلغ بعينه وقال انه يستحق هذا المبلغ من ثمن مبيع ابنته من ثم
واتر فلا نامرلت واجره فيما قلته مجرا فان ذلك يحل على من قيمة
مشتك وارث جنانية وذكر وجهها يخالف الاول لوجب على الوصي ان يشر
بينهما في العقيقة ولا يخالف بينهما فيما من حيث اختلفت جهة استحقاقها
بوجب لامير المؤمنين صلوات الله عليه الخلافة للنبى صلوات الله وسلامه
عليه وآله بعد وفاته كما كان يحل هرون ما يرجع الى النبوة من حجة الشفيع
وليس ان يمنع ان ترتب الدليل في الاصل على وجه اخر فنقول قد ثبت
كون هرون مفترض الطاعة على امته موسى لسركته له في النبوة لو

لم يثبت استخلافه في حياته ووجوب طاعته له من هذه الجملة و
 لو بقي بعد الاستخلاف طاعته عليهم لانه لا يجوز خروج
 عن النبوة وهو حي واذا اوجب النبوة لاير المومنين من منازل هرون
 موسى صلوات الله عليهما وهذه المنزلة من جملة ما لا اعتبار بها
 لمكان النبوة في هرون لانه قد بينا ان اختلاف اسباب المنازل لا
 يؤثر في هذا الباب وليس من الطائفة ما لا يجب الا للنبى فيكون
 النبوة نقيض هذا الحكم بل قد تشارك النبى في فرض الطاعة من غير كماله
 والامير وادنا الفضل هذه المنزلة من النبوة جازحصولها من جملة منزل
 منازل هرون من موسى لهما تشارك وان لم يكن مشاركا له في سببها واذا اختلفنا
 على هذه الطريقة التي استأنقناها ان يكون امير المومنين من مقرر الطاعة
 على الامة في حال حيوة النبى كما كان هرون كذلك في حيوة موسى صلوات
 الله عليهما وعليه فجوابنا لو خيلنا وظاهر الكلام لا وجبنا غير ان
 الامة مجمعة على ان صلوات الله وسلامه عليه وآله لم يشارك النبى في
 فرض الطاعة على الامة في جميع احوال حيوة حيث كان عليه هرون من
 موسى ومن جعل له فرض الطاعة في حيوة الرسول من جعل ذلك بعد
 الاستخلاف في احوال الغيبة فان قيل لما هو قوله من ان نبى هرون
 من موسى يقتضى كون المنازل مستفادة من موسى والا فلا معنى للاستفاضة
 وفرض الطاعة لاجل النبوة غير متعلق بموسى فلا يجب ضاققة اليقلنا
 هذا السؤال لا يلزم على طريقتنا الاولى التي بيناها على اختلاف

٢٢١
 هرون من موسى وواجبنا استمرار الخلاف له بعد الوفاة لوقوع اليها وانما
 يجب ان يبين الجواب عن السؤال على الطريقة الثانية فقوله ليس القول
 يقتضى ان يكون المنازل من موسى وانه سبب فيها وانما يجري مجرى قول
 احدا فلان من منزلة ابى واخى وقد علمنا ان ذلك لا يقتضى كون النبوة
 والاخوة به من جهة وانما المعنى ان محلك عندي وخالد معى الكلام
 والا كما لم يحل ابى وخاله معى ولهذا يلقون هذا القول في الجهاد
 وما لا سبب يكون من جهة فيقولون منزلة دار زيد من دار عمرو
 دار خالد من دار بكر ومنزلة بعض اعضاء الانسان منه منزلة عضو
 اخر وانما يعتقدون تشابه الاحوال وقفا دبرها ولو لا ما ذكرناه لما
 حسن استثناء النبوة من جملة المنازل ومعلوم ان النبوة لم تكن منزلة
 من جهة موسى فان قيل فمن اين لكم عموم اللفظ لجميع المنازل انتم
 لا يقولون بالعموم قلنا هذا السؤال جوابا بان احد هما ان دخول الامة
 في اللفظ يدل على شوق ما عداه ولم يتناول لان الحكيم الذي يريد
 والا فها راذا ذكر جملة شاملة على اشياء كثيرة ثم استثنى بعضها دل
 استثناء على انه يريد لما بقي لانه لو لم يرده لاستثناء فكان الاستثناء
 قرينة تدل على عمول الكلام الكل ما لم يتناوله الاستثناء والجواب
 الاخر ان كل من ذهب الى ان الخبر يقتضى المنزلة الواحدة جملة
 على عموم المنازل كلها الا انما اخرج الدليل على اختلافهم في
 تفصيل المنازل وعددها في الامة من قصر الخبر على منزلة واحدة

لاجل السبب الذي يدعي خروج الخبر عليه او غيره واذا فسد قول من قصر
 الخبر على المنزلة الواحدة لما سنبينه وجب جميع عموم لجميع المنازل
 بالاجماع الذي اشرنا اليه والذي يدل على بطلان قصر الخبر على منزلة
 واحدة لاجل السبب الذي يدعي من ارجاف المناقير بانه مخرج
 بمدنيه اطراحا له وجوه منها ان اكثر ما يقتضيه السبب المطالب بالخبر
 له وليس يجب مع المطابقة في القدي ومنها ان السبب الذي يدعي
 معلوم وانما وردت منزلة واحدة اما بطلان ارجاف المناقير
 او الاستخلاف في ضيق السفر على ما دعي لفتح الاستثناء لان دخول
 الاستثناء يشترتبنا اول الكلام لجله حتى يفتح ان يخرج بعضها ولفظ
 منزلة والخبر غير مقتضى منزلة واحدة بل هو شارة الى خبر المنازل بكافة
 الاستثناء الذي ذكرناه ولا العادة جارية بان يقول القائل منزلة
 فلان يني منزلة فلان وان اشار الى منازل كثيرة العدد ولا يكادون
 يقولون منازل فلان يني كمنزل فلان لانهم ارادوا الجنس والاعتقاد
 ان ذال المنازل الكثير قد حصلت له مجموعها كالمنزلة الواحدة والجملة
 المتفرقة على غيرها فان قيل ما هو مقتد رغير واقع من خلافه من
 لاجله بعد وفاته لوبقى اليها لا يوصف بانه منزلة وانما يوصف
 بذلك ما هو ثابت حاصل ولو جاز وصف ذلك على القدر بانه
 منزلة لجاز ان تنسب صلوة سادسة لو قبل الله تقدير من شئها
 فلنا قد فلق صاحب الكتاب المعنى بهذه البهة ونقصناها في

عليه في كتابنا الثاني واشقينا في فسادها الى ابدالها فيات وفي الجملة لا يشع
 وصف المقد بانه منزلة اذا كان له سبب استحقاق وجوب حاصلاتنا
 لان الدين المشروط المتوقع حله يوصف بانه حق ودين كما يوصف بذلك
 الدين الحاضر الثابت في الحال ولو ان قالوا قل فلان يني منزلة زيد من عمر
 في جميع احواله ثم علمنا ان زيد اقل بلغ من الاختصاص بعمر والمكانة
 الى غاية لا يملكه معها شيئا من امواله الا اجابة اليه لم يكن له من شئ
 حاله بجا له وقد سال صاحبه ددها ان يصفه منه ويعتذر ان هذا
 مقدر وليس ثابت بل يوجب عليه كل من فهم كلام عطية الدرهم لثبوت
 العلم بان من شبه حاله بجا له لو سل ددها لا عطية والصلوة
 لا يوصف لان بانها شرع لانه لم يثبت لها سبب استحقاق ولا وجوب بل
 سبب وجوبها مقدركا انها في نفسها مقدرة وليس كذلك ما ذكرناه ولو
 قل صلوات الله وسلامه عليه والصلوة بعد سنة صلوة سادسة لوجب ان
 نوصف بانها من الشرع الان وان كان وقوعها مستظرا على ان الوصلان بترعا
 ان المقد لا يوصف بانه منزلة لم كلاما من دونه لان استحقاقه
 بخلافه احيه صلوات الله عليه بعد وفاته ثابت في حال حيوته ويوصف
 بانه منزلة لبثوته وحصوله وذلك كاف لنا في ما قصدناه وان تركنا المقصود
 في وصف الخلاف بعد الوفاة بانها منزل على التقدير والتصرف في الخلاف
 غير استحقاق الخلاف وقد ثبت احد الامرين مع استثناء الاخر كما لو صيته التي
 يجب بعقد ما استحقاق التصرف بعد الوفاة والاستحقاق في الحال ثابت

يصح وصفه بأنه منزلة وإن كان التصرف متأخرا فإن قيل إذا عُدَّتْ مَقْدَرًا
منزلة فأنفصلوا من الركن أن يكون هذا الجند دالاً على بقى الامامة عن أمير
المؤمنين ع لأن من المعلوم أن هرون ع لم يخلف موسى ع بعد وفاته وإذا
كانت منزلة هرون قد جعلت لأمير المؤمنين ع فيجب أن لا يكون إماماً بعده
قلنا هرون ع وإن لم يبق بعد موسى ع قد دللنا على أنه لو بقي لخلق في أمته وإن
هذه منزلة تعد من جملة منازل له بأنه منزلة وإذا جعل مثل هذه المنزلة
لأمير المؤمنين ع وبقي بعد النبي ص فوجب أن يكون إماماً بعده وخليفته له
في أمته ولا يخرج من وجوب ذلك له أن هرون لم يشبهه بعد وفاة موسى ع
هذه الحال لأنه لم يبق إليها وجرى ذلك مجرى أن يقولوا أحداً لو كيله
اعط ريداً في كل شهر إذا جاءك فيه ديناراً وأجرى في ذلك عمر وأجره فلو
قد رنا أن زيد الم يحضر إلى الوكيل المأمور بعطيته فلم يأخذ الدينار وحضر
عمر وأطالب الدينار لم يكن للوكيل منعه ولا اعتذار بأن زيد المشبه حاله
بحاله ما حضر ولا أخذ الدينار بل تلزم العطية عند كل عاقل لأن كل واحد
منها يجب أن يعطى إذا طالب ولا ينفع الحاضر المطالب لأجل تأخر الآخر
عن الحضور وبعد فإن النبي وما يجري مجراه لا يصح وصفه بأنه منزلة وإن
صح وصفه ما له سبب استحقاق ثابت بذلك وإن كان مقدراً لا يصح
فيمتنع فلان من فلان أن يحمل ذلك على أنه ليس إماماً ولا شريكاً ولا وصية
ولا على ما جرى مجراه ذلك من النبي فإن قيل لو أراد إيجاب الامامة بعده
لقال أنت مني بمنزلة يوشع بن نون من موسى ع لأنه كان الإمام بعده قلنا

هذا اقتراح في الأدلة وإذا كنا قد دللنا على إيجاب الجند باللفظ الذي
على النص بالامامة بعده فليس لأحد أن يعترض في العذر ولا عن دليل إلى
مثله وأيضاً فإن النبي ص قصد إلى أمرين في أمير المؤمنين ع أحدهما اختلافه
إياه في حيوته والآخر إيجاب الامامة له بعد وفاته فيجب أن يشبه بمن له
المنزلة وإن هو هرون ع دون يوشع بن نون المختص بأحد المنزلتين
أيضاً فإن هرون ع كان مع الخلاف في حيوة أخيه واستحقاق مثله
بعد وفاة الفضل العظيم على قوم موسى ع والقدم لا قدم جميعهم و
لم تكن هذه المنزلة ليوشع وإذا أراد النبي ص إيجاب هذه المنزلة لغيره
عليه السلام يشبه به هرون دون يوشع وأيضاً فإن خلافة هرون لموسى
عليهما السلام نطق به القرآن وظهرت في جميع المسلمين وليس كذلك خلافة
يوشع له بعد وفاته فإذا دللنا على إيجاب الخلافة له ع على الوجه الموضح
الظاهر طريقة أخرى بالجبر على النص قد ثبت بلا شبهة أن هرون كان
خليفة لإخيه موسى عليهما السلام في حيوة على قوم ومقتضى الطاعة على
جميعهم وإن هذه منزلة له صحيحة ثابتة وإذا دللنا على إيجاب الامامة
لم يرد من المنازل وهي منزلة النبوة بعده دل هذا الاستثناء على أن
ما لم يتناوله الاستثناء حاصل لأمير المؤمنين ع بعد النبي ص وإذا ثبت
الخاتمة التي كانت هرون في الحيوة لأمير المؤمنين ع بعد وفاته النبي ص قد
ثبتت الامامة بالنص وإنما أوجبت في الاستثناء ما ذكرناه لأن من جواز
أن يطابق المشتق منه ولا يخرج من الكلام إلا ما لو لم يشتمل لدخل في الجمل

دخول الاحتمال بين ذلك ان القايل اذا قال ضربت غلما في الاريد
في الدار والاريد افا في لم اضربه في الدار يدل ظاهره على ان ضرب غلما
وقع في الدار ولولم يكن الضرب وقع في الدار لكان ذكر الدار في الاء
لكل ما لا تشتمل عليه الجملة الاولى من بيته وغيرها واذا كانت المطابقة
بين الاستثناء والاستثنى معتبرة وجب ان يقدر في الخبر ما لا بد من تقدير
ليطابق الاستثناء للاستثنى منه فنقول انه صلوات الله وسلامه عليه انه
اراد انت مني بعدي بمنزلة هرون من موسى في حيوة الا انه لا يتي
بعدي واستغنى يراد لفظة بعدي في الجملة الاولى لدلالة درودها
في الاستثناء على ارادتها في ضد الكلام وجرى ذلك مجرى المثال الذي
ذكرناه لانه لا فرق بين ان يكون نقول ضربت غلما في الاريد في الدار
وبين ان نقول ضربت غلما في الدار الاريد في دلالة الكلام على ان الضرب
وقع في الدار وان كان نادرة يدل على ذلك ذكر الدار في الجملة المستثنى منها
وتأدية يدل على ذكر الدار في لفظة الاستثناء وعلى هذه الطريقة لم يقدر
البنو على جعل مثل منازله هرون وموسى عليها السلام في وقتها لا غير
صلوات الله عليه وانما جعل له في حال مخصوصة ما كان له في حال
اخرى وليس ذلك بمنكر لانه لو صرح بذلك لكان الكلام صحيحا غير
متناقض فان قيل من اين لكم لفظة بعدي اريد بها حال الوفاة و
ما تنكرون ان يكون المراد بها نبوت قلنا قد اجاب بها بناء على ذلك
بان هذه اللفظة اذا وقعت هذا الموضع لم يفهم منها الاحوال الوفاة

واجروها مجرى قول القايل انت وصي بعدي وهذا المال للفقراء
بعدي والجواب المعتمد عن هذه البهجة انا اذا سلمنا ان المراد بها
بعد نبوت فقد تم ما قصدنا لان احوال الحيوة واحوال الوفاة و
الى قيام الساعة مستحق للوصف بانه بعد نبوته من فيح ان يكون المعنى
عليه السلام اما في جميع هذه الاحوال لموجب مطابقة الاستثناء
للمستثنى منه الا ما خصه دليل قاطع فاذا قيل لنا فيح ان يكون
هذا الخبر غير موجب لمنزلة ثابتة في الحال نجوابنا اما من قطع
على ان لفظة بعدي متناولة لحال الوفاة خاصة فانه يقول ما يدل
هذا الخبر الا على المضى بالامامة بعد الوفاة وان كان من يستحق هذه
المنزلة لا بد من ان يكون في الحال على مورد من الفضل والعصمة ولم
ذلك ظاهر الخبر واما من جملة لفظة بعدي على عموم احوال الحيوة
والوفاة فمما يستحق الوصف بانه بعد النبوة فانه يذهب الى ان الخبر
موجب لاثبات كل المنازل الاما يتناوله الاستثناء في جميع الاحوال
التي هي بعد النبوة من حيوة ووفاة وبوجوب نه صلوات الله وسلامه
عليه اما في جميع هذه الاحوال الا ما قام عليه دليل فيخرج منها
وليس الاخر على البض والذي يدل على ذلك ما شق له الشيعة وسواتر
به خلفا عن سلف من ان النبي صلوات الله وسلامه عليه واله نص
على امير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة واستخلفه على الامم وقال
تأدية هذا اخليفني من بعدي واخرى سلموا عليه تامرارة المؤمنين وما

جری مجرى ذلك من الفاظ النص الصحيح الذي يسميه جلياً وقد علمنا
ان الشروط التي ذكرناها في الخبر الصدوق حاصلة فيهم بل في اهل البلد
واحد من بلدانهم فانهم قد بلغوا في الكثرة الى ما لا يحوز معه ان يتفق منهم
الكذب عن خبر واحد ولا ان يتواطأ على الكذب عنه لان كثرتهم تحيل
ذلك ولا أنهم لو قواطع هذا لدار بالمكاتبات والمراسلات لظهور ذلك
وعرف وما خفي لا يمتنع تتبع اعدائهم لهم وتفنير عن احوالهم وطلبهم بالمعالم
وآما دخول الببهة واللبس فاما من فيما خبروا عنه ومعلوم من ارتفاع
الببهة عما خبروا عنه لانهم خبروا عن امر يدرك مسجوع واما يدخل الببهة في
طريقه الاستدلال وهم عارفون بالقائل بعينه والقول فيه بعينه و
ميزون لها وكل اسباب دخول الببهة زائلة والذي يدل على ان سلف
الشيعة في نقل هذا النص كلفهم ان نقل هذا الخبر لوجدت بعد فقد و
قوى بعد ضعف وذكر الاحتجاج به بعد ان لم يكن مذكورا لظهور ذلك
ذلك بمقتضى العادة وعرف وما خفي مع الحاطة والملازمة والشيعة
الشديد من الاعداء لعرائهم وصفواتهم كما عرفت بحكم العادات كل
مقالة حديث وديانة نشأت بسبب حدوث ذلك والشيعة في هذه
من رجال اهل تلك المقالة حتى عين عليهم باسماهم وصفاتهم وكل
هذا منقود في نقل الشيعة للنص وما يدعيه مخالفونهم من الاحتجاج
بالنص الجلي اول من انشأه وحدث الاحتجاج به ابن الروندي لانه
لانه يظن ظن ومن غير برهان وقد وجدنا الاحتجاج بهذا النص

في كتب الشيعة المتقدمة بزمان طويل ابن الروندي كابن شيم عن
من شيخهم وبعد فلو كان ابن الروندي هو المبتدي بذلك لعلم ضرورة
هذا من حاله كما علم ابتداء ابن كلاب بمقالته والخوارج بمذاهبهم
وكل فرقنا شيعة حادثة فان قيل لو كان خبر هذا النص حقا لوقع
العلم الضروري لوجوب فيما مثله الجماعات الكثيرة او قيل من غير ذكر
ذكر الضرورة لوجوب ان يكون العلم به كالمعلم بالجمرة وبدر وخين
والبلدان وما جرى مجرى ذلك قلنا اما الاخبار فقد بينا عند كلامنا
في الاخبار من هذا الكتاب انه لا دليل يقطع به على ان العلم بالحاصل
عندها ضروري بل يجوز في العلم بالبلدان وما اشبهها ان يكون مكتسبا
كما يجوز ان يكون ضروريا وبيانا ان في الاخبار ما يقطع على ان العلم به
عن الكتاب لا ضرورة كالخبر عن معجزات النبي صلى الله عليه وسلم سوى القرآن وخبر
النص الجلي ما يقطع على ان العلم به عن الكتاب واذا كان طريق العلم
بصحة الخبر الوارد بالنص الجلي هو الاستدلال بالسبب في ارتفاع علم
المخالف به انه لم يستدل على صحته ودخلت عليه شبهة في طريقه
ولا يجزى ارتفاع العلم فيما طريق العلم به الاستدلال واما يجب من
ذلك في علم الاضطراب غير اننا اذا كنا بخوار ان يكون العلم بالبلدان
وما اشبهها من الحوادث ضروريا يفعل الله نعم مجرى العادة في شأن
العلم الذي يفعل بالعادة عند اخبار جماعة ان يفعل مثله عند خوار
كل من جرائمهم ولا ادى ذلك الى التشكك في بلدان دايدة على ما نراه

وحوادث غير ما علمناه فان قيل لنا فما الذي انتفى العلم الضروري بالضرر
وانتم تجيزون ان يكون في غير الاخبار ما يعلم ضرورة والجواب عن ذلك
ما تقدمت اشارتنا اليه في باب الكلام في الاخبار انه غير متنع ان يكون
الله قد اجري العادة بان يفعل العلم الضروري عند خبر الحوادث
متى خلوا من تكذيب الخبر ورد له واعتقاد بطلانه ونزاع فيه
ومتى جرى شيء ما ذكرناه لم يفعل العلم الضروري وهذا غير منكر في امر
موقوف على اختيار المختار وان يعتبر فيه من الشروط ما يقتضيه المصلحة
وليس بامر موجب فيراعى وقوعه موجب على كل حال فان كان العلم بالبدل
ضروريا فالسبب في ان لم يجر العلم بهذا الضرر الجلي حراة ما ذكرناه
وليس لاحد ان يقول فيما ذكرناه بان هذه الطريقة يقتضي ارتفاع
العلم الضروري بالبلدان وما اشهرها لان التسمية يكذب بذلك
وتدفعه وذلك انما هو سمياً ولا دانياً قط ولا ناهياً ولا
من كان قبلنا بالمدد الطوال منتسباً الى هذا المذهب لما ذكرنا
هذه المقالة في كتب المقالات والاشبه والاولى هؤلاء القوم كانوا
في صفة العلم الحاصل عند سماع هذه الاخبار وادعوا انه ظن وليس
بعلم يقين كما قلناه في سوفسطائية ثم نقلت هذا الكلام عليهم فنقول
اذا اجريتم العلم بهذا الضرر اذا كان حقا مجرى العلم بالبلدان والحوادث
الغطار فمن شأن كل شيء علم وقوعه اذا وقع هذا العلم الجلي الذي
ان يعلم استقواه اذا انتفى على هذا الوجه من الظهور والوضوح

عذناه

بطلن

فما بالنا لا نعلم نحن واشتم ان النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله
لم يفيض على امير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة كما نعلم ان لم يفر
على امير المؤمنين بالامامة وان لم يفيض على قبله يخالف الكعبة وصوت
شهر غير شهر رمضان وكيف لم يعلم بنفي الضر الذي يدعيه الامامية
جميع من عمه بنو الامور التي عد ذناها وكيف لم يكن علمكم بعشرنا القينا
في الضر بان هذا الضر لم يكن كعلمكم بنفي الضر على قبله اخرى وصوم شهر
رمضان اخر في الجلاء والظهور واذا جاز ان ينفق الضر على الامور
استقاءه عن بعض ما قورده ون اخرين ولا حد من الظهور دون حد
ايضا ان يقع الضر على امرين فيعلم العلم باحدهما وان لم يعلم العلم بالآخر
ويظهر العلم باحدهما وان يظهر العلم بالآخر واذا جعلتم مخالفة العلم بالنسب
على امير المؤمنين مع عموم ما ذكرناه دليلا على بطلانه وقلم لو كان
حقا لساوى العلم بسائر ما وقع عليه الضر فافضلوا بينكم وبين جعل
كون ما يدعى من العلم باشقاء الضر على امير المؤمنين مخالفا للعلم
باشقاء جميع ما عدناه دليلا على صحة الضر ولو كان باطلا لساوى
العلم ببطلانه العلم ببطلان سائر ما انتفى الضر عنه وليس بعد هذا الكلام
الا ان يرتكبوا القول بانهم يعلمون ضرورة اشقاء الضر على امير المؤمنين
كما يعلمون اشقاؤه عن امير المؤمنين وكما يعلمون اشقاء قبله اخرى وحوادث
عظام غير معروفة فيقال لهم بمثل ذلك ولا يحسننا خلافاً لهم فيه كما لم يحسنهم
خلافاً فيما ادعوا انه ضرورة او يفرقوا بين الامرين فليس يفرقون الى

ما ذكرناه او ما يكتسب ان يتعاقب ببلده ونعتنا في هذه مساواة العلم
بالضرر والغير به يظهر فان قيل افرقوا بينكم فيما ذكرناه من الضرر والامانة
على اهل البلد من غير الضرر المحدث على اهل البلد بالامانة على اهل
او العباسية التي تدعى الضرر في العباس وقد قلنا الفرق بيننا وبين
البكرية في دعاء الضرر على اهل بلد من وجوه اولها ان البكرية لا يبالى
في الكثرة والعدد اهل بلد واحد من البلدان التي تضم اهل بلدين في الضرر
على اهل بلدين بل لا يبالى وون اهل بلدة واحدة من محالهم و
سوق من اسواقهم وما دأبنا في اعمارنا من اهل هذه المقالات لاجلنا وانما
سكت مقالة البكرية في المقالات كما ذكر كل شاذ وغفل عن اهل هذا
المذهب وقد تقدم الاجماع لا بداء هذه المقالة وثانيها انها
تفيد بياض من هذه صنفه قدس طبق الشرق والغرب واليه والبر
والسهل والجبل ولم تخل بلدة ولا قرية من ذاهب المذهب في
جولة البلدان امنا وكثرة يغلب عليها اهل هذا المذهب حتى لا يجد
فيها مخالف لم لا الشاذ اذا دقنا ما دنا من الامانة والبكرية
مما برة ظاهرة وثانيها اننا قد بينا جميع الازاهب الى الضرر في الامانة
وان نقصنا من ايمانها للعلم بذلك بالالفاظ التي تقتضي الترجيح بالضرر
والاستحسان والالفاظ التي تعجب ذلك وان كان فيها قبل التناول
منه من الاستحسان والاحتمال كخبر العذير وتبوك وما بعدكم فيها
لذلك يفتقر الامانة بظاهرها ولا تخفى ومنها ومنهم الاصل او لا

والله اعلم بما فيهم التعاقب باخبا واحاد ضعيفة غير سليمة ومن
وقفت ولو كان فيها صحيح الاختلاف لكان لا تقول على شلها
مع انه لا يلحق الا العلم بها ثم هذه الاخبا ولو سلمت لحتم ومحت
لكان لا شبهة فيها المدعى بالامانة لانهم تعاقبوا بغير ايمان في
المساواة وما يرونه من قوله سم اقدوا بالذين من بعدى والجلالة
من بعدى ثلثون سنة وقد بينا في الكتاب الثاني وغيره من كتبنا
ان شيئا من ذلك لا يقتضي امامة ولا استخلافا وانما بعدت من
الامر بالامانة ونالكها ظهور احوال اهل بلد على انه غير منصوص
عليه فخرج لك احتجاجه على الاضداد في السقيفة لما تناقضوا في الامر
بما رواه عن النبي صلى الله عليه واله من قرئش فلو كان منصوبا عليه بالامانة
لاحتج بالضرر دون غيره وليس لاحد ان يدعى الاحتجاج بان صاحب
الامانة من قرئش اولى من الاحتجاج بالضرر على اهل بلد لا القرئش
لا يرفع طمع الاضداد وغيره من قرئش في الامانة مستقبلا ولا الخ
به بحسم الطمع من غير قرئش في الامانة وذلك انه كان في عدوه
عن ارض صاحب الامانة اطاعا في الامة لمن لا يتحققا فوجدوا
ايضا عن اهل الضرر عليه حينه اطاع اغيره من قرئش في ايمانها
واذا كان في الاقتضاء على كل واحد من الامر بخلاف فقد كان
يجب ان يجمع بينهما ليستوفي الامر من كل ما فلامانع له من ذلك وليست
حالة الخيال امير المؤمنين في العدد ولعن الاحتجاج بالضرر والادعاء

لان امير المؤمنين ع ما حضر قبل كل شئ في السقيفة ولا اجتمع مع القوم
ولا ناظر في الامامة ولا توطر ولا خاصم فيها ولا خوصم وكل ذلك
كان من ابى بكر فالاحتج بالنافع دون ما ليس بنافع فاذا قتل لنا فيها
السبب في نه ع لم يحضر السقيفة وبجأج القوم ونيادهم فسد كرم الحجة
في ذلك ما لا يمكن ذكره في ابى بكر ومن اقواله وافعاله الدالة على عدم
النص قوله يوم السقيفة مشيرا الى عمرو ابى عبيدة بايعوا اى الرجلين
شتم وقوله بجماعة المسلمين اقبلوني وكيف يستقبل من الامامة ما استحقه
بنص الرسول ص لا من جهة اختيار الامة وقوله وقد حضرته الوفاة وددت
اني كنت رسول الله ص عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا نتأخر عنه اهلها
وقوع اقوال من غيره تدل على فقد النص عليه فمنها قول عمر لما حضرته الوفاة
ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني فاعلى بابكر وان اترك فقد ترك
من هو خير مني فعلى ابى بكر وقوله ايضا لا ابى عبيدة امد يدك لما نك
حتى امسح من ذلك ابو عبيدة وقول مالك في الاسلام فقهه عيها و
خامسها ان النص بالامامة على ابى بكر لو كان حقا لوقع العلم به والاشاعة
لنقله وروايته الى حد العلم بكل امر ظاهر وجرى في العلم به جري خبر ابى بكر
على عمر ورضي عن اهل الثوري ونظاير ذلك من الامور الظاهرة الفا
التي لا يجهدها عاقل ولا يشك فيها محصل وانما قلنا ذلك لان اسباب
الظهور كلها قائمة في هذا النص والموانع التي تذكرها الشيعة من ظهور
النص على امير المؤمنين ع منتفية فلا وجه لقصوره في الظهور ووقع



بنية محقق طباطبائي

العلم به عن ما يبر ما عدونا وسادسها ان الامة مجمعة على فقد
الطريق الى عصمة ابى بكر وقد بينا فيما سلف ان الامام لا بد من كونه
مقطوعا على عصمة معلوما ان شيئا من القبائح لا يجوز ان يقع منه
ومن ليس على الصفة الواجبة للامام لا يجوز ان ينص اليه بالامامة
عليه واما الفرق بين الامامية في قولها ما لبس على امير المؤمنين ع
وبين العباسية الراهبة الى ان ابى بكر نص على العباس مرفقا بالامامة
على وجوه اولها ان العباسية فرة شاذة منقرضة ما راينا في مدق
اعمارنا منهم عالما بل ولا احد ولو لا ان الجاحظ نصر هذه المقالة لولا
لما عرفت والمضادة في كثرة العدد والتواتر بالخبر بينها وبين الامامية
مكبرة ظاهرة فان الاجماع مقدم لهذه الفرق ومتاخر عنها واما انما
قد بينا وجه دالة ما تقدمه الشيعة على النص وان من جملة ما هو صحيح
او ما هو كالمصريح الذي لا يحتل سواء وما يحكى عن العباسية في النص
على مناجهم لاجناد احاد لا يثبت بثبوتها ولو يثبت ما كانت بينها و
بين النص نسبة مثل قوله ص ردوا على ابى ومثل ما روى من تشييعه
اياهم في مجاشع بن مسعود السلي وقد القى البيعة على الحجر بعد ان قال
لا هجرة بعد الفتح فاجاب به ص الى شفاعته ومثل ما يدعون من سبقة الناس
الى الصلوة على الرسول ص عند وفاته وتعلمهم بحديث الميزاب وحديث اللب
وما اشبه ذلك مما لا ظاهر فيه النص بالامامة ولا باطل ولا صحيح ولا
فحوى وانما يدل على التفضيل والتقديم شهرتهم الكبرى ان العلم واد

واندورانه المقام كما يتحقق وراقة المال وفساد ذلك ظاهر وان المقام
لا يورث ولا هو من جملة الاموال الموروثة وهذا اكثر الامور التي
من غير موروثة المال ومن جملة موروثة المال ذهب الى منتهى
ازواجه هم المستحقون لذلك دون العلم وتأكيدها قول العباس رضي
لا مير المؤمنين ع امد يدك حتى يقول الناس عم رسول الله بايع ابن
عمه فلا يخالف عليك اثنان ولو كان منصوباً عليه بالامامة لما
قال هذا ولا تعرض له وراى بها ان العقل قد دل على ان الامام
لا بد من ان يكون مقطوعاً على عصمته واجتمعت الامة على ان العباس
رضي لم يكن بهذه الصفة فان قيل كيف يجوز ان يكون النضر على
امير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة حقاً ونما وقع في ذلك
ظاهراً ويحكم ذلك ولا ينقله معظم الامة واكثرها وجمهورها
والكتمان لا يجوز على مثل هؤلاء بل لا يجوز على طائفة من طوائفهم
ولو جاز على الجماعات الكتمان لجاز عليهم ان ينقلوا الكتمان الى
مع الكثرة العظيمة قلنا لا يجب ان يبنى ما لفونا اصوله اذا انجز
الى الكلام في الامامة ولا خلاف بينهم في ان الجماعات الكثيرة يجوز
عليه الكتمان لما نقله اما لبسته او لمواظاة او ما يقول مقامها
من رغبة او رغبة لان ذلك كالسبب الجامع لها وانما لا يجوز
عليها اذا لم يحضرها عليه جامع فما اوجب كتمان النضر مع الدواعي
الى كتمانها من رغبة ورهبة ودولة ورياسة وعداوة ومناقة

وبشبهة ايضا وكل شيء مدنا معا ومحصوله اذا فرضنا وقوع
النضر فانا لا نستكمل في سبب كتماننا الا وفرضنا وقوعه وظهوره
اما لبسته فليس يمتنع دخولها على بعض الكائين لان المستغنيين من
الامة الذين لا يتمكنون من البحث اذا راوا العراض ضد رؤسهم وجوبهم
وذوي العلم والبحث منهم عن نقله اشتبه الامر عليهم وظنوا انهم ما ركبوا
ذلك الا لبس يقتضيه الدين فقلدوهم في العود عن نقله فاذا
قيل لنا الكتمان وان جاز على الجماعات لاسباب تجمع على ذلك من
مواظاة او رغبة او رغبة فلا بد من ظهور هذه الاسباب كلها
لا سيما على مروي ولا يامر قلنا قد بينا في كتاب الثاني ان في اسباب
الكتمان ما لا بد على منغضوا العادة من ظهوره كالمواظاة المنزودة بين
الجماعات او اكراما السلطان على الكتمان وترك النقل وان فيها ما لا يحل
فيه هذا الظهور كالشبه والعداوة والحسد والمناقة الخافية وفي الجملة
الاسباب التي يجوز ان يختص ولا يعم ويختلف في كل واحد من الجماعة حتى
يكون الداعي اليه في كل واحد يخالف داعي غيره من الجماعة واطلاق
وجوب الظهور غير واجب على ان السبب في الكتمان الذي قلنا ظهوره
وليس بواجب ان يعلم لامحالة كونه سبباً وانما قلنا ذلك ولا يقال
لنا اذا قلنا ان السبب في كتمان من كتم النضر الذي يفرد تم نقله من الخلق
الكثير الذي لم يروه وهو انفقاد الرياسات المخالقات لموجبه ما
يقص بذلك من منافسة ومعاودة للنص من عليه فيجب ان يعلم كون ذلك

كله اسبابا للكتمانه للمؤمن عليه لان العلم بالسبب ان وجب فليس العلم
 بكونه سببا لكل فرع علمه على الجملة وكيف يعلم هذا سببا للكتمان من العلم وقوع
 الكتمان ودخلت عليه شبهة في انه لم يكن وقد بينا في كتابنا الثاني انه لا يلزمنا
 على ما نقوله في كتمان كثير من الامة للبعض ان يكون القرآن قد عورض وكنتم
 ذلك حتى لم ينقله احد وقطايير ذلك وامثاله وقلنا هناك ان النص
 وان كتبه قوم كثير قد نقله خلق كثير ولا يشبه ذلك ما لم ينقله احد
 وما نقوه شيء من معارضة القرآن وما اشبهها وبيننا ان العادة
 لم تجرب ان يكتم جميع الامة شيئا ظاهرا حتى يرويه منهم احد وان جاز ان يكتم
 قوم لداع يرويه اخرون لدواعيهم فان قيل لو كان النص حقا لما بايع
 امير المؤمنين ع ابا بكر ومن كان بعده بالامامة ولا امسك عن طلب
 حقه ومنازعة القوم فيه ولا دخل في المشورى ولا اخذ عطاؤه من تحت
 ايديهم ولا افتاهم في الاحكام مبتدئا او مستفتي فيها ولقال للعباس
 وقد قال له ادخل بنا الى رسول الله ص قتيلا وقاته حتى نساله عن هذا
 الامر فبين هو يعني الخلافة فان فينا عرفنا . وان كان في غيرنا ومتى بنا كيف نقول
 ذلك والامر في النص عني ولو كان النص حقا لعرفه العباس ولم يقل ذلك
 ما قال وكيف صاهر عمر بن الخطاب على نبته وهو عندكم ان دفع النص كرها
 لا يورد معه المناكحة وكيف اقرا حكام القوم لما اقضى الامر اليه وزالت
 التقية عنه التي تدعون انها منقطة من اظهارها في ايامه الاولى وكيف
 لم يرد ذلك الى جهتها وعلى مستحقها وقد تمكن من ذلك ومجموع ما ذكرناه

وتفضيله يدل على ان النص لم يكن قلنا ان اردتم بما وصفتموه اليه
 من البيعة الرضا بالقلب والتسليم فعدنا كل ذلك لم يكن قط وان اردتم
 الصفة باليد والظهار الرضا فقد كان ذلك بعد مطلق شديد يوم
 طويل ثم وقع لاحباب الدنيا والسياسة له ونشبع الكلام على هذا
 عند الكلام على ما تم اليه بذكر الرد على فراع غي ووقع الاجماع عليها واما
 بيعة من كان بعد ابي بكر فالسبب في اظهارها هو السبب في الاولى والاشك
 عن المنازعة في الامر والمحاربة عليه فبيته واضح لانه اذا اراد اقام
 القوم على مخالفة الرسول ص في بضعه بالامامة وتعيينه على منتهىها و
 عدوهم عن وصيته عدو واحد لها دافع لوقوعها فاي طمع في غيهم
 الى الحق بوعظا وتذكير وهل سقى بعد ذلك الا الياس للعرف من رجاء
 عن امرهم والخوف الشديد من مبايرهم بينهم وليس لاحد ان يقول كل هذه
 الاسباب مدعاة غير معلومة وذلك ان هذه الاسباب معلومة لا محالة
 ظاهرة غير محجوبة وانما الخلاف في كونها اسبابا لما ذكرناه الا ترى ان
 عقد هم الامامة بالاختيار لمن عقدوها له واعراضهم عن ذكر النص في
 نصيح او تلويح هو المعلوم واذا فرضنا كون النص على امير المؤمنين ع حقا
 لان السائل لا يسأل فيقول كيف لم يطالب بحقه الا وقد فرض وسلم
 ان الامامة حق له ومن كانت الامامة حقا له وتدجى في خلاف
 الرسول ص فيها ما جرى مما لا يمكن دفعه ولا تقطيعه كيف فيكون مع
 مع بعض ما عدناه فصلا عن كله من خطاب عليها او منازعة فيها

وهو ان الامر في سبب الامساك عن المجاهرة لم يكن ما ذكرناه ما المحيل
 المانع من ان يكون صلوات الله عليه ظهر له من امارات الخال ما افق
 غلبة الظن بان الديانة والسياسة توجب ان الامساك عن التكبر
 وانه يعقب فسادا في الدين وضرا فيه لا يتلافى واما الدخول في
 الشورى فلم يكن ايضا من اختيار بل الجئ الى الدخول فيها ولو امتنع
 منها لسبب اعتقاده ان الامر فيه وله ويعد ذلك منه مجاهرة وظهور
 وعدنا في ذلك الى ما لا يؤمن الى الفساد الديني والديني واصحابا
 من ذكر في سبب دخوله في الشورى مع ما ذكرناه سببا آخر وهو تحيزه
 عما ان يقع الاختيار عليه وتسد الامامة اليه فيقوم بالحق والواجب
 عليه القيام بها ولو ايضا لو لم يدخل في الشورى لما تمكروا اظهار
 فضائله ومناقبه وذرايعه الى الامامة ووسائله الى الرياسة وانه
 احول بها منهم ولا ذكر من الاختيار ما يدل على الضر عليه بالامامة ^{شارة}
 اليه بالخلابة كخبر الغدير وبتولية فاما اخذ اعطاه من ايديهم فاما اخذه
 الامن حقه ولا لوم على من فعل ذلك واما اظهاره في اخذ انهم يتخون
 للولاية فيه فاما ذلك الا كما ظهر ذلك غيره من الافعال والاقوال
 التي تدل على ان القوم ايم يستحقون لمقامهم الذي قاموا فيه وسبب
 ذلك كله التقي والاسقلال والخوف من مضار دينية فالما يقا
 صلوات الله عليه والاحكام مبتدأ او مستفق فما يلزمه لان عليه
 اظهار الحق والفتوى بالواجب ذالم يخيف ضررا ولا فسادا ولا سوال

في اظهار الحق وانما السؤال في ابطاله وترك اظهاره فاما العباس
 رضي فلم يقل ما روى عنه جهلا بالنصر على امير المؤمنين ع ولا ناسي له
 وانما اراد ان يعلم من النبي ص هل الامر يستقر لهم بعده ويسلم اليهم فانه
 ليس كل من استحق امر حصل فيه وسلم له وقد بيض النبي ص بالامامة على
 من لا يسلم له ولا تحصل وصا هرت عمر بن الخطاب فعلموا على ما كان
 به الروايات انها لم تكن عن ابيار واختيار وان عمر لما خطب اليه دافع
 حتى جرى بين العباس رضي وبين عمر في هذا المعنى العتاب المخض الشديد
 والتهديد والوعيد ولما عاد العباس رضي الى امير المؤمنين ع والرفق
 الاجابة الى انكاحها رد امرها اليه ^{فوقه} العباس رضي والشيعة تروى في
 في الاكرام على هذا الامر ما تروى وليس يمنع ان يبيع الشريعة مناكمين
 كان متمسكا في الظاهر بجميع شرائع الاسلام وان كان مقيما على فعل قد
 دل الدليل على ان عقابه عقاب الكفر وقد اجاب جميع المسلمين الا
 الشيعة الامامية النكاح الى اليهود والنصارى مع مقامهم على الكفر
 فوقوا بينهم وبين المرتدين بالذمة فالاجاز نكاح من ذكرناه للفرق بينه
 وبين المرتد باظهار الاسلام والايمان وقد كان يجوز في العقول ان يبيع
 الله نكاح المرتد وانما الشريعة خطرت ذلك وفعل امير المؤمنين ع
 حجة حيث جعل وقوعه واما اقراره بحكام القوم لما صار الامر اليه
 فالسبب فيه واضح وهو استمرار النية في الايام المتقدمة باق ما زال
 وانما افضت لخلافة اليه بالاسم دون المعنى وانما اختاره وبايعه كان



بنیاد محقق طباطبائی

يرى أكثرهم وجهورهم والغالب عليهم صحة إمامة من تقدموا
 إمامة صلوات الله عليه كإمامتهم في إعتقادها بالاختيار وفرضه
 صورته في أصل إمامته كيف يمكن من إظهار خلاف في الأحكام على
 القوم على وجه يقدر في إمامتهم وإنما تقبل الأمور الذي هو له على
 الحقيقة وفيه ليقدر بالدخول فيه من إمامته بعض الحقوق التي كان
 لا يتمكن من إقامتها وليقوم بما وجب عليه مما كان ممنوعا من الفعل
 فإما المانع من رد ذلك هو جملة ما ذكرناه وإن كان في رد ^{المطاهرة} المطاهرة
 والمطاهرة والشهادة بالتكليم ما ليس في غيرها وإذا كان الكلام على
 امتناع صلوات الله عليه من رد ذلك إلى جهتها فرعا على أنه جرى فيها
 ما يخالف الواجب فلا بد من بيان جملة منقعة تليق بفرض هذا الكتاب
 وإن كنا قد استوفينا ذلك في كتابنا الثاني فيقول أن النبي ^{مخل} مخل
 فاطمة صلوات الله عليها فذلك وملكها إياها وجعلها في رعا
 هي مستحقة لها من هذا الوجه دون الأثر وإنما لما دوفقت ^{الظن} الظن
 طالبت بها على من جهة الميراث والمدفوع من حقه أن يتوصل إلى أصوله
 إليه من كل جهة والذي يدل على اختصاصها عليها السلام بذلك ^{من جهة} من جهة
 الخلة أنها ادعت ذلك بغير شك وقد اجتمعت الأمة على أنها مملوكة
 عليها في دعواها في إمامته لا لغير كاذب لا بد وإن يكون صادقا
 وإنما اختلفوا في هل يجب مع العلم بصدقها تسليم ما ادعته بغير بينة أو
 لا يجب ذلك وما يدل أيضا على صدقها صلوات الله عليها في دعواها

قيام الدلالة على عصمتها ويدل على ذلك قوله تعالى ذهاب عنكم الرجز
 أهل البيت ويظهركم تطهيراً وقد روى أهل النقل بغير خلاف أنهم
 أن النبي صلى الله عليه وآله والفاطمة والحسين صلوات الله عليهم أجمعين
 وقال صلى الله عليه وآله هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
 فنزلت الآية وكان ذلك في بيت مرسله رضي الله عنها فقالت له ما كنت
 من أهل بيتك فقال صلى الله عليه وآله إنك على خير وليس تجلو إلا إرادة المذكور في
 الآية من أن يكون إرادة محضة لم يتبعها الفعل ويكون إرادة وقع الفعل
 عندها وقطع أشفاء الرجس والقبائح بعد نزولها والمفعول الأول باطل لأن
 لفظة إنما تفيد الاختصاص ونفي الحكم عن عدم تعلقت به وقد بينا ذلك
 في قوله جل وعلا إنما وليكم الله ورسوله ولا اختصاص لأهل البيت صلوات الله
 عليهم بهذه الإرادة بل هي عامة لكل مكلف ثبتت بها إرادة وقوع ما فيها
 فإن قيل لنا فليس المعصومون من جميع المكلفين ثم من نزلت هذه الآية فيهم
 فقد بطل الاختصاص فلا يجوز أن تتألف على ما الاختصاص فيه البتة و
 الخلق فيه متساوون وإذا حملناها على العصمة وقع مراد الإرادة حصل
 الاختصاص والتمييز من ليس بهذه الصفة وإن شاركهم مشاركتهم في تركها
 النظام له جاز ذلك لأن الاختصاص حاصل على كل حال وعلى الوجه الآخر
 يبطل كل اختصاص وأيضا فإن النبي صلى الله عليه وآله ما سأل الله تعالى أن يطهرهم ^{بذهب} بذهب
 عنهم الرجس ولم يسأل أن يريد ذلك وإن لم يقع فنزلت الآية مطابقة لغيره
 ومنقعة لأجابه فبحسب أن يكون معناها ما بيناه ولولم تنهم أم سلمة ^{افتق} افتق

الحال الشريف والعظيم لم يتوصل الى حوزها في جملة اهل البيت عليهم السلام
واذا كان لا شريف ولا مدحة في الادارة المحضة وجب ان يكون الفعل
المراد واقعاً وبهذا الاعتبار فاعلم ان الاية لم تنسأ ولا لازواج
ومن لم يقع على عصمته لانها اذا اقتضت العصمة خرج منها من لم يقطع
على عصمته واذا كانت صلوات الله عليها معلومة الصدق لم ينجح
الى بيته فيما تدعيه لان البينة انما يترغلة الظن بصدق الحديث
ومع العلم يسقط اعتبار الظن ولهذا اذا ان يحكم الحاكم بغير
شهادة لان علم اقوى من الشهادة ولهذا كان الاقرار اقوى من البينة
من حيث كان الظن قوياً ولا قرار فاذا قدمنا الاقرار على الشهادة ليقع
الظن والاولى ان نقدر العلم على الجميع ولم يحتج مع الاقرار الى شهادة
لان حكم الضعيف يسقط مع القوي فلذلك لا يحتاج مع العلم الى بيته
غاية امرها ان ترجح الظن الاثرون ان الاعرابي لما نازع النبي صلى الله عليه وآله وسلم
الناقة وطلب الاعرابي من يشهد له صبرها فقال لت حذيت بنت ثابته
اسعد بذلك فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم من اين علمت ان ثابته ابني اعني لما فقال
لا ولكن علمت ذلك من حيث علمت انك رسول الله فقال صدقت
شهادتك وجعلتها شهادتين فسمي حذيتة ووالها دين لذلك فاعلم
النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما ترى العلم بالصدق مقام الشهادة وامضى الحكم بذلك وقد
دوي ان امير المؤمنين ع شهد لها صلوات الله عليها طالبت بالاحالة
فلا يخلو صلوات الله عليها وان كان الخالفون يدعون ذلك والحق

مستفيضة ومن قوى ما يعتقد عليه انها صلوات الله عليها طالبت بالاحالة
فلا يخلو صلوات الله عليها من ان يكون اعتقدت ان تسليم ما ادعت
اليها واجب ولا يخفى ذلك فان كان الثاني فهي صلوات الله عليها
قد راى من ان تطلب ما تعلم انه يجب منها منه وبعلمها افقه واعلم من ان
يرضها لذلك وان كان القسم الاول فهو الصحيح وفردفها فهو مغل
وليس يمكن ان يقال انها صلوات الله عليها اعتقدت لبثمة دخلت
وجوب تسليم ما ادعته وان لم يكن واجباً على الحقيقة لان هذا ما يثبته
في مثل شبهة وكل احد يعلم ان مجرد الدعوى من غير علم مقترن بها او
لابينة لا تجزئ تسليم ما سألته ولو كان هذا ما يدخل فيه شبهة
لما دخلت على امير المؤمنين ع وهو افقه الخلق واعلم ولا يجوز ان يكون
صلوات الله عليها برزت للطلب لامن اذنه وبعد مشاورة وقول
بعض المخالفين انها صلوات الله عليها جوزت عند شهادة
شهادتها ان تذكر غيره فيشهد ظاهراً بطلان لان من اجل
تعالى محلها من الجلالة والصفانة والكرامة لا يقرب للهمة
والظنية بين الملائكة تجوزة وقوع امر لا مارة عليه وكما يجوز ان
يقع فالاعمال لا يقع وامير المؤمنين صلوات الله عليه لوجاز
هذا عليها وليس بجاز ان يجب ان يمنعها ويصرها ولو لم تكن ذلك
منحولة لكانت موروثة ولا استحقتها صلوات الله عليها بعد حق
الازواج بظاهر قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين

وهذا عموم مقطوع به لا يخص إلا بما يوجب العلم ويجري مجراه في اليقين و
 الخبر الذي رواه أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وآله عن معاشر الأنبياء لا يورث
 ما تركناه صدقة هو معروف على رواية أبي بكر وما ادعى من استشهاده
 عليه بفلان وفلان غير معروف ولو ثبت لم يخرج من أن يكون غير
 موجب للعلم ولا مقطوع على صحته فلا يرجع به عن ظاهر قوله ثم يخرج
 عن ذكرنا عليه السلام وإني خفت الموالى ورايى وكانت امرأتى عاترا
 فصب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وأجعله رب
 رضىا ولا يحوز ان يريد بلفظ الميراث في الآية ميراث النبوة والعلم
 والمقام لان لفظ الميراث في الشرع إنما يفيد حلاقة ما يتقلد في الميراث
 عن الموروث الى الوارث كالاموال وما جرى مجراها ولا يستعمل في الاستيلاء
 عليه الا تشيها والتساعا ولا عدول لنا عن ظاهر الكلام وحقيقته
 الى مجازة من غير دليل وايضا فانه اشترط عليه سلم في وادته ان يكون
 رضىا وهذا الشرط لا يليق الا بالمال ولا يليق بالنبوة والعلم والمقام
 وايضا فانه خبره خائف من نبي عمه وطلب وادنا ليرزله عنه الخوف
 لا يليق ذلك الا بالمال لانه يحوز ان يخاف ان يظفر بما به فيفقو
 في الفناء فطلب وادنا رضىا واشترط ان يكون رضىا ليرزله هذا الخوف
 عنه ومحال ان يخاف بنى عمر ان يرثه بنوته ومقامه وعلمه لان هذا
 خوف غير محله وموصفه وقوله ثم وورث سليمان اوديد ايضا كما
 على ما قلناه وحل ذلك في الكلام على ميراث العلم والنبوة بطلان ما قد بيناه



بنية محقق طباطبائي

سبحانك يا ذا الجلال والإكرام

ذكره **فصل** في الكلام على امارة أبي بكر وما ابتني عليها قد دللنا
 على ان العقول توجب عصدا لا مامروا نه يحال يكون من لا يختار فعل
 البقيع ولا خلاف بين الامة في ان ابا بكر لم يكن مقطوعا على عصيانه
 اما ما مع عدم الصفة الواجبة في الامام وايضا كل امر واجب في الامة
 الامام قطع على انه لا حظ لابي بكر في الامامة وايضا فقد دللنا على ان
 الامام يجب ان يكون محيطا لعلم الدين دقيقه وجليله ومعلوم
 ان ابا بكر لم يكن بهذه الصفة لوقوفه في اشياء كثيرة من الدين
 ورجوعه فيه الى غيره وايضا فقد دللنا ان النبي صلى الله عليه وآله لم يترك على
 امير المؤمنين عليه السلام ومع البتة على ما ذكرناه لا اما في عينه
 فان قيل الا وجب الرجوع عن ظاهر ما تدعون انه مقتضى النص على
 صاحبكم بما ثبت من الاجماع على امارة أبي بكر فان الامام انتهى الى ان
 لم يكن في الامة الا ارض سلم والخلاف السابق فيها انقطع ولم يمتد
 فان امير المؤمنين بايع بعد تخرجه عن البيعة وكان لكل من اخرج من
 بني هاشم وسقط خلاف سعد بن عباد بنو فاته ولو لم يكن في ذلك
 الا الاجماع على امارة عمر وظهر فقد الخلاف فيها وامامة ثمانية
 على امارة أبي بكر فصحة الثانية صحة الاولى لكن قلنا ليس كل شيء
 دللنا به على امارة امير المؤمنين او على امارة أبي بكر يمكن هذا القول
 سواء عليه لانا قد دللنا على امارة صلوات الله عليه بقسمة عقلية
 وترتيب مجروح الى الضرورة الى وجوب امارة على وجب لا يتعلق بظاهر

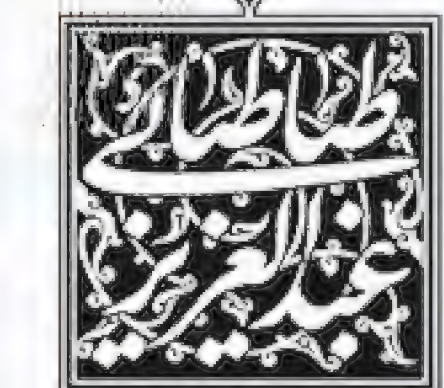
فيمكن ان يقال ارجعوا عنه بكذا او كذا ودلنا ايضا بطريقة
مبنية على اجماع الامة وان كل من اوجب عصمة الامام من الامة اوجب
امامته بعد النبي ص بلا فصل ودلنا الان على فساد امامة الاول
بفقد صفات فيه يوجب العقل ثبوتها للامام وكل ذلك مما يطل
توجه السؤال المذكور اليه واما يتوجه ويقتضي الجواب عنه على ما
اعتدنا فيه على ظاهر خطاب يقتضي النفس مثل الفاظ النفس الجلي وخبر
الغدير وتقول وما جرى مجرى ذلك فيقال ليس ترك ظاهر ذلك كله
اذا سلمنا لكم ظاهره والرجوع عنه لظاهر اجماع الواقع على ان يكون
من ترك ظاهر اجماع عليه تلك الظواهر فقفوا موقف اشكال الجواب
عرج ذلك انما سببت انه لا ظاهر للاجماع المدعى على ان يكونان الدعوى
فيه مجردة عن رهان وانا اذا لم نقرض وقوع النفس على امر المؤمنين
بالامامة الذي لا يتقوى به ادعاء ظاهر في امارة غيره ولا بالظن فان
الامر يكون محتملا لظاهره يقتضي الرضا والتسليم او معلوم ان المحقق لا
يقضي به على الظاهر الخالص للامر الواحد ثم اذا سلمنا على ما يتصلح
ان الاتفاق على ان يكون الامامان عن الظاهر بخلاف عليه ظاهر
تقتضي الرضا لظاهر رضونا اولى بالعمل عليها والرجوع عن ظاهر هذا
الاتفاق لاجلها وذلك ان كل من ذهب الى ان خبر الغدير وتقول انما
يقضي النفس بالامامة بل كل من ذهب الى انها محتملة للامامة فيقع على ان
مراد الرسول ص بها الامامة دون غيرها وكذلك كل من قطع على النفس

الجلي ما ذكرناه في طاهره لا تخلاف وصدقنا عليه يقطع على ان المراد
به الامامة بعده ص بلا فصل دون غيره فالجمع ما ذكرناه وبين الغدير
عن هذه الظواهر ليس يقول لاحد من الامة فكان اجماع يمنع مما يسم
اهل الامامة في السؤال اليه وما يمنع منه اجماع الامة لا يستدل الى القول
به فاما الكلام على مرادى اجماع على ان يكون قد ذكرنا في كتابنا الثاني
فيه طريقين احدهما انما لا نسلم ما ادعوه من ارتفاع النكير وانقطاع
الدواعي والوجه الاخر ان نسلم ذلك تطوعا وبنين ان الكفر النكير قد
يكون للرضا وغيره ولا دلالة على خلوصه ههنا للرضا فاما الطريقة الاولى
فواضحة وذلك ان الخلاف في ابتداء العقد لا يبركان ظاهر معلوما
ضرورة من امير المؤمنين ع والعباس رضو جماعة خرج بها شروم الزبير
حق وى انه سهر سيفه وسلمان وخالد بن سعيد وابي سيفين ثم من بعد
عباده وولده وجماعة واهله فرادى ان الخلاف انقطع ولم يتم لا بعد
احدى منزليتين اما ان يريدان لخلاف جميع ما ذكرناه انقطع ظاهر
ومستورا وفي الملاء والخلوة وبين الصديق والعدو او يقول ان الحق
وشياعة انقطع فان اراد الثاني فلا خلاف بيننا فيه وان اراد الاول
فعليه الدلالة فاما مخالفته فان قيل لدلالة على مرادى الاستمرار قلنا
بل الاصل ههنا الدلالة على مرادى الانقطاع فان قيل الاصل ان
لا تراعى قلنا بل الاصل ههنا وقوع الدواعي والخلاف لظاهر او باطنا
فمرادى الرضا ههنا في الظاهر فاذا قيل لو استمر الخلاف لقتل كاشف

والابتداء قلنا من الظلم ان توجبوا نقل ما يقع ظاهرا وقد نقل استمرار
 الخلاف وورد في ذلك روايات الشيعة بما لا يحصى كثرة وقد ذكرنا
 طرفا منه في كتابنا الثاني وورد ايضا من طرق العامة في ذلك ما ذكرناه
 في كتابنا الثاني كثيرا وبتنا ان امير المؤمنين عليه السلام ما زال
 منذ قبض رسول الله ص والى ان قبض هو ع يتظلم وينال ويتظلم له شيعة
 ومحبوه ويقول اني مغضوب وملوث عن حق بالفاط مختلفة وترتيب احواله
 في ذلك ترتيب الارمان في شدتها وليستها وكان كلامه في ايام الرضا
 وهذا المعنى اظهر وكلامه في ايام عمر ثم زاد نصيحة بكثير مما في نفسه في ايام
 عثمان وزاد كل ذلك وتضاعف في ايام ولايته ع حتى انه لم يكذب في خطبة
 له ع من تعرض او تصريح بهذا المعنى فاذا قيل هذه احاديث موضوعة متوكل
 فيها منهم روايتها وهي مع كل خبر واحد واما القدح في روايتها
 فالظاهر العدالة ومن قدح في روايتها فعليه بيان جهة قدحه واقل ما وجب
 بهذه الاجابة ان تنزع من القطع على ارتفاع النكير على كل وجه ويستفي
 الشك والتوقف واما الكلام على الطريقة الثانية فواضح لان الانسكاف
 عن النكير والكف عن المنازعة لا يدل عندنا وعند المحققين من خصوصنا على
 الرضا لان الكف عن النكير ينقسم دواعيه الى قسمين كثيرة احدها الرضا
 ومنها اليقينة والخوف على النفس وما يحرم مجراها ومنها العلم والظن بان النكير
 يقتضي وقوع منكر هو اعظم مما يراد ان يدفع به ومنها الاستغناء عنه فكثير
 تقدم واحوال ظهرت ترفع الالهام لوقوع الرضا به واذا كانت سببا للكف

عن النكير كثيرة فمن اين قصرها على الرضا دون غيره فاذا قيل ليس الرضا
 اكثر من ترك النكير قلنا قد بينا انه منقسم وبعد قلنا ان نقول ليس
 السخط اكثر من ارتفاع الرضا فحق لما علم الرضا او يتيقنه قطعت على السخط
 على ان سخط امير المؤمنين ع في هذا الموضع هو الاصل لانه لا خلاف
 بيننا في سخطه ع ما جروا وابانه له ومنا رغبته فيه وقاخره على البيعة ثم
 لا خلاف في انه ع مستقبل الاطهر البيعة ولم يبق على ما كان عليه اظهر
 الخلاف فانتقلنا عن الاصلين الذي هو السخط كان عليهما وهو
 الامتناع من البيعة واطهار الخلاف ولم ينقلنا عن الاصل الاخر الذي
 هو السخط نافي فوجب على من ادعى تغير الحال ان يدل على ما ادعاه
 بامر معلوم ولا يرجع علينا بالدلالة لانه لا يمكن ان يكون بالاصل المعلوم
 وانما تجب الدلالة على ما ادعى الرجوع عن الاصل فاما البيعة منه
 فاي دلالته فيها على الرضا وانا وقعت بعد مطل منه ع عنها وقع
 وتأخر وبلغه وبعد ان عوبت وهدد وقيل له على ما جاء في الروايات
 العامة والخاصة حدث ابن عمك ونفست عليه وحذر من وقوع
 الفتنة بين المسلمين وهذه المعاني موجودة في نقل الشيعة الكثر والجمهور
 والمدد وقد ورد كثير من طرق العامة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم
 وقد ذكرنا في كتاب الثاني من ذلك ما وجب ذكره فوقع البيعة اذا
 كان منقسما في الاصل الى رضا وغيره فبعد هذه الامور التي عددناها
 والاحوال التي اشرنا اليها يصرح من حد الانقسام ويخلص لغير الرضا ومن

تأمل الأخبار المروية في هذا الباب وما سيره أهل البيت من قصص هذه
الأحوال أنعم في قلبه من العلم إذا كان منصفاً ما لا يزول بالشك
والتعليل فإذا قيل فما البيت في كفه عن النكير وأنها للبيعة أن ينكر
عن رضائهم قلنا إذا كان النص بالإمامة من الرسول ص واقفاً عليه
على ما دللنا عليه فبب كفه عن التراجع ودخوله في البيعة واجب لأن من
أطرح من القوم نص الرسول ص وعمل بخلافه ونقض عهده وحل عقده
مخاف جانبه ويذهب أقدامه ولا يؤمن نواذره ويؤنس من جوعه
بوعظه وتذكيره وتبنيه وتنصيره ولا شبهة في هذا الوجه إذا بنى على
ويمكن إذا عرضنا عن ذكر النص أن يكون السبب في انقطاع نزاعه ما ظهر من
اجتماع الكلمة على ما اختير وقهرهم الأئمة الذين نادوا دعواهم في الأمر و
دخول البيعة على جل الناس وجمهورهم وهذا ما مورد تخم الحاشية
وتوجب لها الموافقة ويمكن أيضاً أن يكون غلبته أنه ان مقامه
على الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لا تلافى ولا ستادك ولا خلاف
يتساو بين مخالفينا في مسألة الإمام في نه فاعرض في انكار المنكر أن
انكاره يؤدي إلى فعل ما هو أخش منه وأقم سقط وجوب انكاره فإذا
قيل لنا هذا يوجب التشكك في رضا كل واحد من الأمور قلنا متى
لم تفرغ في الرضا إلا إلى مجرد ارتفاع النكير فانا لا نقطع على حصول
الرضا وإنما نقطع منه عند الكف عن النكير إذا علمنا أنه لا وجه للكف
عن النكير ولا مدد إلا على حصول الرضا لا ترى ما تعلم فيرشد أن



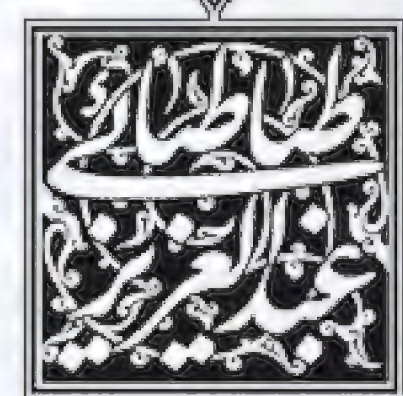
بنیاد محقق طباطبائی

بيعة عمر و أبي عبيدة بن الجراح وسالم مولى جندب بن بكر كانت عن
رضا وسلامة باطن لما علمنا ما قد منا ذكره من أنه لا وجه له إلا الرضا
فلو كان أمير المؤمنين عليه السلام يكفه عن النكير ثم سبغته راضياً بتلك
الإمامة لوحي أن نعلم من حاله ما علمنا من ذكرنا فإذا لم يكن ذلك
معاوياً منه وجب القطع على تحطه والشك في الرضا وما عورض به من
سلك هذه الطريقة في الإجماع من المعزلة الزاهم معاوية لأن لامة
بعد تسليم الحسن الأمر إليهم كانوا كلهم مظهرين الرضا بامانة ممكن
عن النكير عليه حتى متى ذلك العام عام الجماعة فإذا ادعى في هذا الموضع
انكار باطن أو خوف أو قية أمكن دعاء ذلك كله فيما تقدم وكل شيء
ينفقون به ذكر الخوف واليقية والنكير الباطن في العقد الأول يمكن
ذكره بعينه فيما يدعى من خوف و يقية وانكار باطن في إمامة معاوية
وما عورضوا به أيضاً الإجماع على قتل عثمان وخلعه فان الناس كانوا
بين قاتل وخاذل وكاف عن النكير وهذه أمانة الرضا على دعواهم
وأما ما انبئ على إمامة أبي بكر من ولاية من ولي عقيقه بلا فضل فيعيد
بفساد أصلاها ولأن أحد الأئمة لم يفرق بين الولايتين في الصحوة ^{فأد}
وأيضاً فان الصفات المراجعة في الإمامة بالعقل معدومة فيمن ذكرناه ^{بعضة}
غير مقطوع بها وقد علم من توقفه في كثير من أحكام الشريعة ما يقتضي أنه
غير محيط بعلمها وما انبئ من إمامة عثمان على الولايتين المقدستين
ببطلان بطلانها وبكل شيء ذكرناه من طريقة الإجماع وعدم الصفات ^{فضل}

فإن أمير المؤمنين ع أفضل الناس وخيرهم بعد رسول الله $\text{صلى الله عليه وآله}$
عليه وآله أعلم أن هذا الخبر من الكلام إنما قل في كتب أصحابنا لأنهم
جاءوا به وقدوة طبقات ودرجات فلا بدون يتأخرون به و
يعنون زمانهم بالكلام فيه والذي يدل على وضع الوجه وأقواها
على أنه صدق قد ثبت بما دللنا عليه أما منته ع بالبصر عليه وقد دللنا
على أن الإمام لا بد أن يكون أفضل الأمة وأوفرهم ثواباً وهذا كاف
في وجوب فضله ع وإيضاً اجتمعت الشيعة الإمامية وإجماعها حجة على أنه
صلوات الله عليه أفضل الأمة بعد النبي ص وإيضاً فإن الأمة بين رجلين
فذهب إلى أنه الإمام بعد الرسول ص بلا فضل وذهب إلى أن الإمام
غيره وكل فرذهب إلى أنه الإمام في كل حال قطع على أنه الأفضل فالقول
بأنه الإمام في ذلك الزمان وليس بأفضل خارج عن الإجماع وإيضاً فإن
حزب يقول يدل على ذلك لأنه ص جعل جميع منازل هرون من موسى
عليهما السلام إلا ما خصه العرف وأخرج الاستثناء ومعلوم أن منازل
هرون من موسى صلوات الله عليهما أنه كان أفضل من أمته وخيرهم وأ
قدراً وما يمكن أن يتدل به على الفضل خبر الطائفة ووجه دلالة أن
الحجة إذا أضيف إلى الله تعالى فلا وجه لها إلا ما يرجع إلى الدين وكثرة الثواب
فأحب إلى الله منهم هو الأفضل وليس لأحد أن يقول جوازاً أن يريد
أحب إلى إرادة المنافع الكثيره كأنه تعرضه بالتكليف الشاق بمنافع
يريد على ما عرض غيره له وكذلك عرضه صلوات الله عليه وآله لا عرض

فإن لكم أنه أراد كثرة الثواب وذلك أن أحداً من الأئمة ما حل الخبر على
هذا الوجه وما منع منه الإجماع باطل وبطل ذلك أيضاً أن أمير المؤمنين
 ع ذكر هذا الخبر يوم الشورى مستدلاً به على فضله وتقدمه في جملة ما
عده من فضائله وما اعترض عليه من القوم معترض بهذا التأويل فلو
لأنهم وهو ما يمنع منه لوجب اعتراضهم به وليس لأحد أيضاً أن يقول الخبر
أنما يدل على أنه أحب الخلق إليه في الحال فمن أين أنه كذلك بعد الرسول
وصال الفاضل قد يختلف في الأوقات وذلك أن الإجماع يمنع مما
اعترض به لأن أحداً من الأمة لا يذهب إلى أنه ع أفضل في حال دون
حال وهذا الخبر وإن روى طرقاً مختلفة وأسانيد كثيرة فإ
لأنه متفقة على قبوله وإنما اختلفوا في تأويله وما فهم من إنكروه و
دفعه وأوضح ما دل به على صحته من أشدة أمير المؤمنين ع أهل الشورى
بهذا الخبر في جملة قضائهم فإما كان فيهم آلام غير منكر والعلم بذكره عليه
هذا الخبر في الشورى كالعلم بالشورى نفسها فلا اعتراض لك فيه فإما
ما عدا خبر الطائفة من الأخبار الدالة على الفضل الذي شترك في فضلها
الخامس والعاشر والولي والعد وفكثرة الاحتجاجات مثل ما روى في قوله
في ذي لديه بقتله خير الخلق والخليقة وقوله ص لفاطمة صلوات الله عليها
أن الله تعالى طلع إلى أهل الأرض فاختار منهم إياك فاختارهم بيناً ثم طلع
ثانية فاختار منهم بعلي وفي خبر آخر عن أبي داود أنه ص قال لفاطمة أما
ترضين أن زوجك خير امتي وروت عائشة فقالت كنت عند النبي ص

إذا قبل على هذا سيد العرب وعن ابن مالك قال قل له
الله ان اخي ووزيري وخليفتي في اهلي وخير من اترك بعدي يقضي ديني
ويخرج مواعيدي على ابن طالب وروى سلمان الفارسي انه صدق اخيه
من اترك بعدي على ابن طالب وروى ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم انه قال على خير البشر من ابي فقد كفر الا انه يمكن في جميع هذه الاخبار
وما اشبهها فهو كثير لا تحصى انها اخبار احاد لا توجب علما وان
كان رواها الثقات ولا توجب القطع على الفضل الذي هو المطلوب
وذلك انها وان لم توجب القطع فهي مقتضية للفضل في الظاهر وعلى
غالب الظن ولا يعارضها ما يروى من تفصيل الى كذا لان تلك الاخبار
انفرد بنقلها طائفة ويدفعها وينكرها من سواهم وهذه الاخبار التي
ذكرناها متفق على نقلها مفقود دفعها وما يمكن ان يتجرب به حديث
المواخاة فالتجرب بها ظاهر معلوم بخلاف ما تقدم ذكره واذا كان
البنو قد اخطى بينه وبين نفسه صدق ذلك انه يقتضي انه يلية الفضل
كما انه لما اخطى بينه وبين غيره فلا بد من دل على ما ذكرناه ولا يلزم
على هذا مواخاة من بين امير المؤمنين وبنو سفيان بن جثية مع تفاوت
الفضل بينهما وذلك ان هذه المواخاة لم يكن على سبيل التفضل والتقدير
وانما اخي من كل واحد من المهاجرين وبين كل واحد من الانصار كرامة
والمعنى لان القوم قد موالوا الى المدينة متقلين وهم على غاية الحاجة والمادة
والمواخاة الثانية لم تكن على هذا الوجه بل لما ذكرناه فضل في ذكر



بنياد محقق طباطبائي

محارب امير المؤمنين وبنو توبة من يدعي توبته منه لاختلاف بين المحاربين
المتقين من الامة في ان من حارب امير المؤمنين وبنو عليه ونكث
ببعته وفرق عرطاعته فاستحق صاحب كسرة واختصاص الشيعة الامامية
بتكفير مقاتله وحقها على ذلك اجماعا عليه فلا خلاف بينهم فيه
وقد بينا ان اجماع الامامية حجة في غير موضع وايضا فان الذي حاربوا
وبغوا عليه كانوا منكرين لامامته ودافعين لها ودفع الامامة كدفع
النبوة في الحكم لان الجهل بالامامة كجهل النبوة وقد روى انه صدق
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وروى عنه
انه قال يا علي حارب حربي وسلمك يسلي ومعلوم انه صدق انما اراد
ان احكام حربيك تماثل احكام حربي ولم يرد صدق ان احكام حربي
هي الاخرى لان المعلوم ضرورة خلاف ذلك واذا كان حربي
كفرا وجب مثل ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه فاذا قيل لو تناهى
حكم الحربيين لوجب ان تغنم مال كل واحد منهما وتنزع مؤتيه ونجس
على حربيه قلنا الظاهر التسوية بين الحربيين يقتضي اتفاق جميع
الاحكام واذا قام دليل على اختلاف في بعضها اخرج من الظاهر
بقى ما عداه فاما ما يدعي من توبة طلحة والزبير وعائشة كل ذلك انما
يرجع فيه الى امر غير مقطوع به ولا معلوم والمعصية معلومة ومتفق
عليها وليس يجوز الرجوع عن معلوم الا بمعلوم مثله فاذا قيل هذا
يوجب ان لا نرجع عن حكم احد من الفساق وعن علمنا فسقه لانه وان

أظهر التوبة فأنما يرجع في وقوعها وحصول شرائطها على الوجه
المسقط للعقاب إلى غلبة الظن قلنا أما النذر فقد بعينه الإنسان
من غير ضرورة وأما شرائط التوبة وتكاملها فلا يصح علم الإنسان
بها من غيره وإن علمها بنفسه وطريق اثباتها في الغير غالب الظن
مما إليه طريق للعلم من ندمه بحيث يكون معلوما ومالا يمكن العلم
به عمل فيه على غالب الظن كما يعمل في نظائره وإذا عذر العلم
فمن لا يعلم وقوع النذر منه لا يرجع عن أحكامنا من فسقه
وإذا علمنا نادما وغلبا لما رأت ظنتنا في تكامل شرائط توبته
مدحنا بشرطه كاندح مظهر الإيمان بشروطه وإذا تجاوزنا
عن هذا الموضع كان لنا فيما يدعى من أخبار التوبة بطريقتان
أحداهما أن تقارن بأخبارا يفتقر إلى إصرار وارتفاع التوبة والبيان
أن بئين احتمال كل شيء يروى ونعتمد في التوبة ولا يجوز الجمع
عن الفسق الذي ليس بمجمل بامر محتمل فمن ذلك كتاب المومنين
عليه السلام إلى أهل الكوفة بالفتح وقد رواه المخالف والموافق
وهو روى في كل سيرة وهو يفتقر إلى إصرار على الفوق بانهم قتلوا
على النكث والبعي ومن مات تابيا لا يؤصف بهذه الأوصاف
وهما روى أيضا عن أمير المؤمنين ع لما جاءه ابن حرموز برأس الزبير
وسيفه تناول سيفه وقال طال ما جئني بالكرب عن وجه
رسول الله ص لكن الجبن ومصادع السوء ومن كان تابيا لا يكون

مصرع مصرع سوء وروى حبه العرنى قال سمعت عليا ع والله
لقد علمت صاحبة الهودج أن أصحاب الجمل ملعونين على لسان
النبي الأبي وقد خاب من فترى وروى البلاذري في تاريخه
بإسناده عن جورة ابن اسماء أنه قال بلغني أن الزبير لما وثق
اعترضه عما بن ياسر رضوقا ل ابن أبا عبد الله والله ما يحب
ولكني أحببت شكت فقال هوذا ك والشك يدل على حلا
التوبة ولو كان تابيا لقال له ما شكت ولكن تحققت أن حبك
على الحق واتق على الباطل وأي توبة يكون للشاك فاما توبة طلحة
فيضيق على المخالف الكلام فيها لأنه قتل بين الصفيين محاربا
مكاشفا فقتل في زمان قاتل ورجع وفي بعض ما ذكرناه بالإخبار
المقدمة ما يدل على إصراره وقد توبته وما روى عن قوله هو
يحود في نفسه ما رآيت مصرع شيخ أضيع مصرع يدل على الإصرار
وقد التوبة وروى عن أمير المؤمنين ع أنه مر على طلحة وهو
صريع فقال ع أقعدوه فأقعدوه فقال لقد كان لك سابقة
لكن الشيطان دخل في مخربك وأدخل النار وأما إصرار عائشة
وقد توبتها فستفاد من بعض ما ذكره وما يخصه الخبر
المشهور المتظاهر المعروف بما جرى بينها وبين عبد الله ع
رض حين بعثه أمير المؤمنين ع إليها واستأعها من تيممة امرأة
المؤمنين وتصريحها بالغضب والعداوة بالفاظ كثيرة يدل على

الاضرار وقد التوبة وروى الواقدي ان عمار بن ياسر دخل
 عليها فقال كيف رايت ضرب ببنك على الحق فقالت استبصرت
 من اجل انك غلبت فقال انا اشد استبصارا من ذلك والله
 لو ضربتمونا حتى تبلغونا سغفرت هجر لعلمنا انا على الحق وانكم على
 الباطل فقالت عايشة هكذا يخيل اليك اتق الله يا عمار
 اذهبت دينك لابن ابي طالب وروى الهري في تاريخه ما
 قتل امير المؤمنين عليه السلام عايشة فقالت والفت عضاها
 واستقرت بها النوى كما قرعنا بالاياب الماخر ثم قالت من
 قتله فيقتل رجل من مراد فقالت فان يك تابيا فلقد نعا
 خلاهم ليس في فيه التراب وكل هذا مناف للتوبة وفي الرواية
 ان ابن عباس رضى قال لا امير المؤمنين ما ابى ما ابى الرجوع
 الى المدينة ادى ان تدعها بالبصرة ولا ترجلها فقال انها
 لا تالوا شرا ولكني اردتها اليها وروى محمد بن اسحق انها لما
 وصلت الى المدينة راجعة من البصرة فلم تزل تخرج من الناس على امير
 المؤمنين وكبت الى معاوية والى اهل الشام مع الاسود بن الحنظلي
 تخرجهم ايضا وتطارد ذلك كثيرة فاذا قيل هذه اخبار احاد
 ضعيفة قلنا اضعف منها ما ترونه من وقوع التوبة لان
 تنفردون بها وهذه الاخبار يروونها مخالفة الشيعة وموافقة
 واقل الاحوال ان تغادر الاخبار ويرجع الى المعلوم من وقوع

وادل دليل على ان التوبة لم تقع من الرجلين منها انهم لو كانوا
 تابوا لوجب ان يصيروا الى عسكر امير المؤمنين مستقبليين معبدين
 مقرين بالبغي والمعصية وخلع الطاعة الواجبة باذليل نصرة ومع
 والمكون في جلته لان هذه سنة التائبين وعادة النادمين واذا
 لم يقع منهم شيء من ذلك فلا توبة واما الطريقة الثانية التي وعدنا
 بذكرها فينبه اما رجوع الزبير عن الحرب وانصرافه عن الجنتين فليس
 بتوبة ولا له ظاهرا لان الرجوع من الحرب قد يكون لغرض كبير
 واسباب مختلفة فمن اين لهم ان الرجوع عنها كان للتوبة دون
 غيرها والدلالة على ان الرجوع لم يكن للتوبة انه لم يصير الجيش
 امير المؤمنين وقد قيل انه انما رجع عن الحرب لما نيس من الظفر وادى
 امارات النصر والفتح انه انما رجع لامير المؤمنين وقيل لشيء
 كثيرة في سبب رجوعه ويكفي ان يكون محملا وقد روى انه بعد
 انصرافه عن الحرب لما هجن وعوتب رجع وقا تل واعتق عبد كفارة
 عن يمينه واما ما يتعلقون به في الرواية عن الزبير من قوله ما كان
 امر قط الاعرفت اين اضح قدي فيه آلا هذا فاني لا ادري امثيل
 انا فيه ام مدبر فانا يدل على هذا على الشك والحيرة ولا يدل
 على التوبة والتائب لا يكون شاكيا فان تعلقوا في توبتهما بمان
 من قوله من بشر قاتل ابن صفية بالنار فليس في ذلك حيلة النار
 ما يدل على دخوله هو الجنة وقد يجوز ان يتحقق قاتله النار لا

قليل بل ليس آخر ولو استحقه لاجل قتله لم يدل ذلك على توبة المقتول
 لان ابن جرمون قتله غدا وبعدها اعطاه الامان واما العلق
 في توبة طلحة بن ابي روي من قوله لما احس به السهم ندمت ندامة الكسبي
 لما رأت عيناه ما فعلت يداه فهو بان يدل على توبة اقرب لانه
 جعل ندامة مشبهة لندامة الكسبي وخبر الكسبي معروف وانه ندم
 بحيث لا يتقعه الندامة وحيث خرج الامر عن يده واما ما روي من
 قوله وهو مجروح بنفسه اللهم خذ لعن مني حتى يرضى فهو دليل البراءة
 لا التوبة لان من جملة فسقه طلبه بدم عثمان وليس له ذلك وطلب
 به من لا يصنع له فيه فاذا قيل انما اراد اني كنت من الاعوان على
 قتله وهذه عقوبة على ذلك قلنا هو انه كان نادما على ما فعله
 بعن من اين انه كان نادما على غيره من حزب امير المؤمنين والبعي عليه
 واحد الامر من منفصل من الاخر واما خبر البشارة بالجنة ان تعلقوا
 بالشبه في توبة الرجلين فقد بينا في كتاب الثاني ان هذا خبر مقدم و
 دللنا على بطلانه لعدم الاحتجاج في مواضع كثيرة لو كان حقا لما
 عدل عن ذكره فيها وبنينا ايضا ان القطع على دخول الجنة لمن لم يصو
 ويجوز منه موافقة القبح اغراء بالذنوب والقبائح ومعلوم ان القوم
 ما كانوا معصومين فقد وقع منهم من الكثرة ما نحن في الكلام على
 ادعى التوبة فيها واجبتنا عن سؤال من يشك فيقول ما انكرتم ان كان
 الله قد علم ان من قد وقع القبح من هؤلاء المبشرين بالجنة موافقة على

كل حال وانه لا يفعل بعد البشارة قبيحا ما كان بفعله لولا فيجرح
 من ان يكون مغيرة بان قلنا ليت يخرج بهذه التقدير البشارة بان
 تكون مغيرة للعلمي القبح لان من علم ان عاقبة الجنة لا يكون اقداره
 على القبح وخوفه منه اقداره من يجوز ان يجتر مر قبل التوبة فاما توبة
 عايشة فانما يقولون على ما روي من بكائها وتلففها وتحذرها وقلنا
 استنى كنت شجرة ومدرة وقولها الا اني لا اكون شهدت هذا اليوحى
 الى ان يكون لي من رسول الله ص عشرة كعب الدجس بن الحارث بن هاشم
 فكل ذلك يقع من ليس بتائب ولا متق تحرا على فوت طلبه والا كذا في
 من ان انه ندم على المعصية على الوجه الذي ينفذ العقاب وما روي من
 توبتها الموت يحرم هذا المجري لان معنى الموت قد يكون لاجل الجنة لا
 للتوبة وقد خبر الله قدم من مريم عليها السلام انها قالت يا لتي مت قبل هذا
 وكنت نيامنيا وروي عن امير المؤمنين في ذلك وددت اني قبل هذا
 اليوم بعشرين سنة وما نفي الموت لمعصيته وقعت منه وندم عليها
 وحصل في الدلالة على صحة امامية باقى الائمة الاثنا عشر صلوات الله
 عليهم الذي يدل على امامية الائمة عليهم السلام من الذين حسن بن علي بن ابي طالب
 الى الجنة بحسن المنظر صلوات الله عليهم وصفه هذه الغيبة عن كل من
 تقدم من آباءه وكل شئ للنسابة على صحة نقلهم لما انفردوا به النص على
 على امير المؤمنين يدل على صحة نقلهم لهذه النصوص بالطريق واحدة
 وبما عتقد في ذلك ان عصم الامام واجبة في شهادة العقول كما ان



بنية محقق طباطبائي

في الدلالة
 باقى الائمة
 صلوات

الإمامة في كل عصر واجب وإذا اعتبرنا زمان كل واحد من هؤلاء الأئمة
صلوات الله عليهم وجدنا كل من يدعي الإمامة له غيره في تلك الحال
أما غير مقطوع به على عصمته فلا يكون إماما لفقد الشرط الذي لا بد منه لو
تدعى الإمامة لميت أدعيت حيوة كدعوى الكيسانية في محمد بن الحنفية
والناوسية في الصادق ع والناهبين إلى الإمامة اسمعيل بن جعفر وإسماعيل
بن محمد بن اسمعيل والواقفة على موسى ع فيقود الضرورة والافتقار للأئمة
إلى الإمامة من عيناها في كل زمان والذي يبطل ما ذكرناه
قول من خالفنا في أعيان الأئمة ممن يوافقنا على أصول المقدم ذكرها
سدو ذلك فرقة منهم واقراضها وخلو الزمان من قائل بذلك المذهب
وان وجدنا هاهنا فسادا جاهلا لا يجوز في مثله ان يكون على حق
وقد دخل الرد على الزيدية في جملة كلامنا لفقد القطع على عصمة صاحبهم
وهي الصفة التي لا بد منها في كل إمام ولا معنى لاختصاصهم بكلام مفرد
وإذا بطلت الأصول بطل ما ينشأ عنها من الفروع **باب الكلام**
في الوعيد السعي وإذا كان قولنا وعد ووعدنا ما هو جازان عن إيماننا
والعقاب إلى من استحقها فكلام في ذلك على الحقيقة يتعلق بالسمع دون
العقل ولا معنى ان يدخل في جملة الكلام في استحقاق الزاب والعقاب
وجهتي استحقاقهما وصناعاتهما وهل يورث أحدهما في الآخر لا يورث لأن ذلك
كله من مفعلي العقل مجرد وقد ذكرنا من ذلك ما وجب موضعه ولم يبق
إلا الكلام في الوعيد الحقيقي نفسه ونحن نرى فيه أعلم أن لا يقطع على أن من

جمع بين الإيمان والفسق بغير دليل محال على فسقه بل يجوز ان يغفر الله توبته
له ذنبه ويسقط تقصلا عقابه أو شفاعته النبي ص ونقطع على عقاب الكفر
ووافقنا في ذلك أصحاب الحديث والمرجئه وخالفنا المعتزلة ودعاهم
من الزيدية والخوارج والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه اننا قد بينا
حسن العفو واستقاط العقاب من جهة العقل وان لم يسقط باستقاط من
إليه استيفاءه وإذا كنا قد اعتبرنا السمع ونصفناه فلم نجد فيه ما يقتضي
القطع على وقوع العقاب بمن جمع بين إيمان وفسق وجب ان يكون من
التجوز على ما كنا في العقل وليس لاحد ان يلزم على هذا الشك في عقاب
الكفار وذلك ان الإجماع حاصل على عقابهم ومعلوم من دينهم
انهم معاقبون لا محالة فكيف لا يلزم ما ذكرناه انه لا خلاف بين
الأئمة في ان النبي ص شفاعته مقبولة وقد دل الدليل على ان الشفاعته
لا يكون إلا في إسقاط العقاب المخوق وان سقط العقاب عند الشفاعته
تفضل لا واجب وفي ثبوت ذلك دلالة على تجوز العفو عن عصاة أهل
الإيمان بل يدل على وقوع العفو عن جماعة غير معينة من عصاة أهل الإيمان
من حيث علمنا ان شفاعته النبي ص واقعة ومؤثرة قطعا ان قيل دلوا
على ان الشفاعته منه ص إنما هي في إسقاط العقاب دون زيادة المنافع
قلنا لا يخلو الشفاعته من ان يكون حقيقة في إسقاط الضرر دون غيره
أو في زيادة المنافع دون غيرها أو في الأمرين والقسم الأول هو الصحيح
والثاني يقتضي من سأل في إسقاط ضرر عن غيره لا يسمى شافعا ولا

خلاف في تسميته بذلك ويفسد القسم الثالث انه يوجب ان يكون
شافعين في النبي صلى الله عليه وآله في زيادة في درجاته وكراماته و
معلوم ان احدا لا يطلق ذلك لفظا ولا معنى وليس لهم ان يقولوا انما
لم نكن شافعين فيه صلى الله عليه وآله وكان شافعا فينا لاجل رتبته علينا وذلك
ان العقاب على ضربين ضرب يعتبر فيه الرتبة كالامر والهي والضرر
لا يعتبر فيه رتبة كالتجبر وما اعتبرت فيه الرتبة انما يعتبر بين المخاطب
والمخاطب دون من يتعلق الخطاب به الا ترى ان الامر انما يعتبر فيه
الرتبة بين الامر والماورد دون المماورد في العالي الرتبة اذا قل
لمن هو دون الق الامير كان كقول الق الحارس ولا يختلف كونه امرا باختلاف
حالي المماورد فيه والشفاعة مما يعتبر فيه الرتبة كالامر لكنها معتبرة
بين الشافع والمشفوع اليه فاذا قيل لنا اليس يقال شفيع الحارس
الى الامير وهذا يدل على اعتبار الرتبة في المشفوع فيه قلنا انما لا يقال
ذلك لان شفاعة الحارس لم تجر العادة بان تؤثر في إسقاط ضرر
عن الامير فلهذا لا يقال ذلك فلو فرضنا ان الخليفة وجد على بعض
امرائه وارا د عقابه واظهر انه لا يفيق العقاب عنه الا ان شفيع فيه
بعض الحراس لسينا سؤال هذا الحارس شفاعة والحال هذه وان كنا
لا نسبي قول الحارس للامير فكل كذا الامور في موضع من المواضع قبل ان
بين الامرين وبين ما ذكرناه انما لا يقال شفيع الحارس في الامير لا
يقال سأل الحارس في إسقاط عن الامير فلو كان الملاق للفظ الاول

لم يجز للرتبة لجاز الثاني لان كل لفظ يطلق للرتبة اطلاقا في معناه
لانه لا يقال امر الوضيع الرضيع ويقال سأل وطلب اليه فلم انما
لم يجز شفيع الحارس في الامير كما ذكرناه ان العادة لم يجز بان يرفق شفاعة
سقوط ضرر عن الامير ولهذا لم يجز في معناه وان لم يكن بلفظه ومما
يوضح ما قد ساء ان كل كلاما مقضى للرتبة لم يدخل بين الانسان نفسه
الا ترى انه لا يقال امر نفسها ونهاها وقد يقال شفيع نفسه في حاجته
نفسه فلو امتنعت الشفاعة للرتبة في المشفوع فيه لم يجز ذلك ولو سلمنا
بترعا ان الشفاعة شتركة بين اسقاط الضرر وزيادة النفع لعلمنا ان
شفاعة النبي صلى الله عليه وآله في إسقاط العقاب بالخير المروي عنه صلى الله عليه وآله
ادخرت شفاعة لاهل الكباير من امتي وهذا خير تلقته الامة كلها با
وانما اختلافهم في تأويله وليس لاحد ان يقول المراد بالخير الشفاعة في
زيادة النعم وانما خسر اهل الكباير لانهم اخرج الى هذه الزيادة من حيث
اجببت ثوابهم من كبارهم وذلك ان الشفاعة في زيادة النعم لا يخلو
يكون بعد افلاهم وبقوتهم من الكباير او قبل القوت والافلاهم فان كان
الاول فكيف يسميهم بالاهل الكباير وهذا اسم يفي عن الدم وهم
لا يستحقون بعد القوت شيئا من الدم فاذا قيل لمن كان واهل الكباير
قلنا هذا خلاف الظاهر الخطاب وان كان الوجه الثاني فكيف
النفع لمن لا يحصل ايضا النفع اليه ومستحق العقاب واهل الكباير
لا يجوز ان يوصل اليه في حال عقابه شيء من المنافع فان قيل لفظ

ادخرت شفاعتي واعدت شفاعتي لاهل الكبار و حال الادخار
غير حال وقوع الشفاعة فما المنكر ان يكونوا موصوفين بالكبار
في احوال الادخار وفي حال وقوع الشفاعة وهي حال الاخرة
يكونوا قد تابوا فلا يستحقون الوصف بذلك قلنا احوال الادخار
هي كل حال لم يقع فيها الشفاعة فاذا كان من يشفع فيمن اهل
الكبار لا بد ان يتوب قبل ان يفارق الدنيا فهو بعد التوبة
وقبل وقوع الشفاعة لا يستحق الوصف بانه من اهل الكبار و
هذه كلها من احوال ادخار الشفاعة الى وقت وقوعها فقد
بان كما تراه ان في بعض احوال الادخار لا يستحق الوصف بالكبار
ولفظ الخبر يقتضي ذلك وتعلمهم في ابطال ما نذهب اليه من الشبهة
بقوله نعم ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع باطل لان الظالمين
لفظ محتمل للعموم والخصوص على سواء وسدل على ذلك من اين جوب
عمومه وما المنكر ان يكون مختصا بالكفار وقال الله تعالى ان الشرك
ظلم عظيم على انه نفى شفيعا يطاع ولا احد من ذلك وانا اختلفوا
في شفيع يحاب وتعلمهم بقوله تعالى وما للظالمين من نصار فاسد
لان النصرة غير الشفاعة واما النصرة المدافعة والمغالبة فيكون
بالشفاعة خضوع وخشوع وليس كذلك النصرة وخلافها ايضا
العموم معترض على ذلك والتعلق بقوله نعم ولا يستحقون لا لمن انفي
غير نافع لهم لان المراد لمن ارتضى ان يشفع فيه لان الشفاعة في الدنيا

لا يكون على سبيل المقدم بين يدي الله تعالى بل باذنه وقول الله تعالى
من الذي يشفع عنده الا باذنه وقول نعم ولم من ملك في السموات
لا نفى شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى وليس
هذا تركا للظاهر لان المرتضى محذوف فاي فرق بين ان يضم من ارتضى
افعله وبين ان يضم ارتضى ان يشفع فيه وفي المرجحة من لم يمنع من ان
يجعل الفاسق الممي من ان يطلق عليه انه مرتضى ويراد ان ايمانه ينفي
كما يقول هذا التجار مرتضى عندي للتجارة دون غيرها وتعلمهم بانه
وصف يوم القيمة بانه لا يجرى نفس من نفس شيئا فيه ولا يقبل منها شفعة
باطل لانا كلنا نرجع عن هذا الظاهر ونقول ان في ذلك اليوم شفاعة
ابني صدم مقبولة فاذا قالوا انما تعلق نفى قبول الشفاعة باسقاط البصا
قلنا انما نفى قبول الشفاعة في اسقاط عقاب الكفر وربما تعلقوا بال
الرغبة الى الله نعم في ان يجعلنا من اهل شفاعة بيته من فلو كانت الشفاعة
في اسقاط العقاب لكانت رغبتنا في ان يجعلنا فاسقا فعصاة الجواب
ان هذه الرغبة مشروطة بان يجعلنا من اهل الشفاعة اذا عيسنا و
الدعا كاله لا بد من اشتراطه على ما بين ويكره على التعلق بذلك
اذا رغبنا الى الله نعم ان يجعلنا من التوايين المستغفرين والتوبة لا يكون
الا من الذنوب ولذلك الاستغفار ان نكون راجين من ان يجعلنا
من اهل المعاصي فاي شئ قالوه قلنا لهم مثله فان اعترضوا على دليلنا
الاول بقوله تعالى وسيعرحد وده يدخله نار خالدا فيها وبقوله نعم

ومن يعلم منكم نذقه عذابا كبيرا ومن يعلم سوء اجره وان العباد
 لغني حجبهم وما اشبه ذلك من القرآن قلنا لنا طرق ثلثة في دفع هذا الكلام
 اولها ان نبين انه لا صيغة في اللغة مبينة لاستغراق الجنس وان جميع
 الالفاظ التي تعلقوا بها مشازكة بين العموم والخصوص ومحملة للامرين
 على الحقيقة وتبينها ان نعارض بالامات التي تعلقوا بها بايات من القرآن
 يقتضي ظاهرها العفو واسقاط العقاب وتبينها ان تلزم من جور العفو
 عقلا من مخالفتنا وشرط في كل عموم القرآن الوارد بايقاع العقاب
 بارتفاع التوبة وزيادة الثواب على مقدار العقاب ان يشترط ايضا
 ارتفاع العفو لانه على مذهبه من مزيلات العقاب واذا شرط ارتفاع
 وجهين وجب ان يشترط ارتفاع الثالث والذي يدل على انه لا صيغة
 للاستغراق محققه انا وجدنا كل لفظ يدعو انه مبني للاستغراق قد
 يستعمل في الخصوص لان القائل يقول من دخل دارى ضربته ولقيت العلم
 وقطعت السراق وهو يريد الخصوص تارة كما يريد العموم اخرى واستعمال
 اللفظة في المعنيين مختلفين يدل ظاهره على انها حقيقة فيها وموقوفة
 لها الا ان يقوم دليل قاهر وان لم يكن بالاستعمال حقيقة وموقوفة
 قلنا لو لم يتم دليل قاهر ونضطر من قصد اهل اللغة الى انهم مستقيمون
 له لحكنا بان حقيقة مع وجود الاستعمال والذي يوضح ما ذكرناه ان
 الاصل في الوضع هو الحقيقة وانما المجاز داخل ايها ولهذا لا يكون
 في الكلام حقيقة لا مجاز فيها ولا يجوز ان يكون ما هو مجاز لا حقيقة له

وهذا يقتضي ان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة وعليها يجب حمله الا
 للدليل القاطع واذا قالوا اللفظ يستعمل في الامرين غير انه يستعمل بطلا
 مجرد في الاستغراق وانما يستعمل في الخصوص مقتربا بدلالة والجواب
 ان هذا ادعوى بغير برهان والاستعمال الذي اعتمدناه قد صح بغير
 خلاف وانما ادعى مع الاستعمال في احد الموضوعين قرينة وعلى من يدعي
 امر ازايدا على المعلوم الدلالة وليس يفصل المتعلق بهذه الدعوى
 من اصحاب الخصوص اذا عمو مثلها وقولوا اطلاق هذه الالفاظ
 موضوع للخصوص وانما تعلم العموم بقرينة ودلالة دليل اخر وما
 يدل على ما ذهبنا اليه من اشتراك العموم والخصوص حسن استعمال كل
 مخاطب بهذه الالفاظ لان فرق من دخل دارى ضربته يحسن ان ينتم
 عن عموم كلامه او خصوصه ومعلوم ان لا يحسن الجمع اشتراط كل اللفظ
 واحتماله لان مرقول لقيت رجلا وابتعت فرسا لا يحسن استعماله مراده
 لا خصا من اللفظ ولو قل رايت عينا وشاهدت شيئا لحسن الاستعمال
 الاحتمال ومن دفع حسن استعمال في الالفاظ التي ذكرناها كان دافعا
 لمعلوم ودفع حسن استعمال في كل لفظ مشترك وليس لاحد ان يدعى ان
 وجه حسن استعمال في كل خطاب لانه لفظ فرسا والعربية لا يمكن
 فيه المجاز وقد علمنا قبح الاستعمال في مواضع كثيرة فعلم ان العلم ما
 ذكرناه وبعد فان المخاطب اذا كان حكما وعلمه عن الحقيقة في خطابه
 الى المجاز فلا بد من ان يدل من مخاطبه على ذلك فلا معنى لاستعماله مع

بان القائل اذا قل استغفرا لغيره من عندك صلح ان يحسب ذلك اذ
العقلاء وجماعتهم ولا يصح ان يحسبه بذكر البهايم فلو لا الاستغفار لفظ
من العقلاء لجاز ان يكون الجواب عنها في بعض الاحوال بذكر بعض
العقلاء بحري الجواب بذكر بهيمة واكدوا هذه الطريقة بان اهل
العربية عدلوا عن لفظ الاستغفام في كل شخص بعينه الى هذه اللفظة
فوجب ان تحل هذه اللفظة محل الاستغفام من كل عاقل باسمه يقال
لهم قد بنيتم كلامكم على دعوى لا نسلمها فمن اين قلتم ان من اطلق الاستغفار
بلفظة من ولم يعلم وقصد العموم والاستغفار من غير مجرد اللفظة انه
يفهم من قصد الاستغفار من غير مجرد اللفظ سبب ما ذكرناه انه يحسن
من استغفام فاعل له ما تملك ومن جاء ان بان يقول من المال او من العرس
او من العبد او من الآباء وفي جواب من جاءك من النساء او الرجال
ولو لا اشتغال اللفظ واحتماله لم يحسن ما ذكرناه وليس بحري ذكر العقلاء
ويصح ان يستعمل في جميع حقيقته وليس كذلك حكم البهيمه فاما عدم
عن الفاظ الاستغفام الى اللفظة من فلفايدة معقولة لان الاستغفام
بذكر كل شخص بعينه يتعدا ويطول وسعد وليس في جميع الفاظها
يصح ان يقصد به الى الاستغفار عن جميع العقلاء متفرقين ومجمعين
اللفظة من وهذه فريضة بينة لها على انه لو ثبت بهذه الطريقة
العموم لم يكن نافعا لهم والمقصود من الكلام في عموم الوعيد لان
الاستغفام لا يحسن دخوله في خطابه تعالى وجه الوجوه وليس لهم



بنیاد محقق طباطبائی

ان يقولوا متى ثبت عموم هذه اللفظة في الاستغفام ثبت عمومها
في الشرط لان ذلك دعوى بغير حجة وقد اجبوا عموم من اذا
كانت نكرة في الشرط والجزاء ولم يوجبوا عمومها اذا كانت معرفة
فالا كانت عامة في الاستغفام دون سائر المواضع واما الطريقة
الثانية في الكلام على الايات التي تعلقوا بها فينبغي لانا نعارضهم
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وبقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وبقوله تعالى
وبقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وبيان وجه الاية الاولى انه تعالى لا يغفر
غفران الشرك على كل الوجوه بل تعالى ان يغفر فضلا فكانه تعالى ان الله
تعالى لا يغفر ان يشرك به فضلا بل استحقا فافتح المراد بقوله تعالى
فيغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر غير استحقا وعلى جهة الفضل
لان موضوع هذا الكلام الذي يدخله التقى والاثبات وينضم اليه
الاعلى والادون ان يخالف الثاني الاول لا ترى لا يحسن ان يقول
القائل انا لا امضي الى الايمر الا ان يدعوني وامضي الى مردونه اذا داني
وانما يحسن ان يقول وامضي الى مردونه وان لم يدعني كذلك لا يجوز ان
يقول انا لا افضل بالكثير والفضل ليسير وهذا وجه وفخالف
فيه فهو مكابرة ويمكن ان يعارضوا بهذه الاية على وجه اخر وهو ان
لفظة ما يجب عمومها عند من ذهب الى العموم لكل ما لا يعقل واذا اجر

بان القائل اذا قال استغفرا لغيره من عندك صلح ان يحجب ذكره
العقلاء وجماعا لهم ولا يصح ان يحجب به ذكر البهايم فلو لا الاستغراق للفظ
من العقلاء لجاز ان يكون الجواب عنها في بعض الاحوال بذكر بعض
العقلاء بحري الجواب بذكر بهيمة واكدوا هذه الطريقة بان اهل
العربة عدلوا عن لفظ الاستغفرا في كل شخص بعينه الى هذه اللفظة
فوجب ان تحل هذه اللفظة محل الاستغفرا من كل عاقل باسمه فيقال
لهم قد بنيتم كلامكم على دعوى لا نسلمها فمن اين قلتم ان من اطلق الاستغفرا
بلفظة من ولم يعلم وقصد العموم والاستغراق من غير مجرد اللفظة انه
يفهم من قصد الاستغراق من غير مجرد اللفظة سبب ما ذكرناه ان يحسن
من استغفرا فيقول له ما تملك ومن جاءك بان يقول من المال او من العرس
او من العبد او من الآباء وفي جواب من جاءك من النساء او الرجال
ولو لا اشتغال اللفظ واحتماله لم يحرمنا ذكرناه وليس بحري ذكر العقلاء
ويصح ان يستعمل في جميعهم حقيقة وليس كذلك حكم البهيمة فاما عدم
عن الفاظ الاستغفرا الى لفظة من فلما يرد معقولة لان الاستغفرا
بذكر كل شخص بعينه يتعدا ويطول وسعد وليس في جميع الفاظها
يصح ان يقصد به الى الاستغفرا عن جميع العقلاء متفرقين ومجمعين
اللفظة من وهذه فريضة بينة لها على انه لو ثبت بهذه الطريقة
العموم لم يكن نافعا لهم والمقصود من الكلام في عموم الوعيد لان
الاستغفرا لا يحسن دخوله في خطابه تعالى وجه الوجه وليس لهم

ان يقولوا متى ثبت عموم هذه اللفظة في الاستغفرا ثبت عمومها
في الشرط لان ذلك دعوى بغير حجة وقد اجبوا عموم من اذا
كانت نكرة في الشرط والجزاء ولم يوجبوا عمومها اذا كانت معرفة
فالا كانت عامة في الاستغفرا دون سائر المواضع واما الطبر
الثانية في الكلام على الايات التي تعلقوا بها فينبية لانا نغادرهم
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وبقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وبقوله تعالى
وبقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وبيان وجه الآية الاولى انه تعالى لم يغفر
غفران الشرك على كل الوجوه بل تعالى ان يغفر فضلا فكانه تعالى ان الله
تعالى لا يغفر ان يشرك به فضلا بل استحقا فافتح المراد بقوله تعالى
فيغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر غير استحقا وعلى جهة الفضل
لان موضوع هذا الكلام الذي يدخله التقى والاثبات وينضم اليه
الا على الاول دون ان يخالف الثاني الاول لا ترى لا يحسن ان يقول
القائل انا لا امضي الى الايد الا ان يدعوني وامضي الى مردودنا اذا كان
وانما يحسن ان يقول وامضي الى مردودنا وان لم يدعني كذلك لا يجوز ان
يقول انا لا افضل بالكثير وافضل اليسير وهذا وجهه وفخالف
فيه فهو مكابرة ويمكن ان يعارضوا بهذه الآية على جوازها وهو ان
لفظة ما يحجب عمومها عند من ذهب الى العموم لكل ما لا يعقل واذا اجر

تعالى بأنه يغفر ما دون الشرك عم ذلك الكبير والصغير وما وقت
منه توبة وما لم يقع منه توبة لأجل عموم ظاهر إياهم لانا نفكر ذلك
ونقول بل خصصوا ظاهر تلك الآيات لعموم ظاهر هذه الآيات
فإن تعلقوا بشرط الميتة بقوله ثم لم يشاء الأجل قلنا لهم ما
دخلت الميتة فيما تناوله اللفظ العام لا نفاد دخلت فمن يفكر له لا
فيما يغفر ويحكم أن يعارضوا في هذه الآية بوجه آخر وهو أن الله قد
علق الغفران بالميتة والظاهر بعليته بها أنه تفضل غير واجب
لأن الواجب لا تعلق بالميتة لأن أحدا لا يقول أما فعل الواجب أن
ثبت أن اشكر النعمان آخرت وأما بيان وجه المعارضة بالآية الثانية
فهو أنه قد خبر بأنه يغفر للناس على ظلمهم وذلك إشارة إلى الحال التي يكونون
فيها ظالمين ويحرم بحري قول القائل لقيت فلانا على كذا وكذا
على عذره وليس لهم أن يشترطوا في هذه الآية التوبة لأنه عذر ولا
ومطرق لمن يشترط في ظواهر إياهم وأما وجه المعارضة بالآية الثالثة
فهو أنه قد أخبر أن يغفر الذنوب جميعا وظاهر ذلك يقتضي غفرانها
بغير اشتراط توبة ولا غيرها ولولا أن الكفر أخرج من هذه الظاهر
دليل لكان متناولا له وقوله ثم عقوب هذه الآية وإينوا إلى ربكم
واسلموا له برقبته ان ياتكم العذاب لا يقتضي اشتراط ظاهر الآية الأولى
مع العلامة فإن عطف المشروط على المطلق والخصوص على العموم جائز
فأما الطريقة الثالثة التي وعدنا بذكرها في الكلام على الآيات التي

اعتقدوها فهي أن نقول لهم انتم تشرطون في عموم آيات الوعيد
التوبة وزيادة الثواب وإنما اشترطتموها لأنها يوثق أن لا يستحق
العقاب ومعلوم أن العفو إذا وقع اسقط العقاب كاستقاط التوبة
وزيادة الثواب له فقد شارك العفو الشرطين اللذين ذكرتموها
في معناها فالأشترطتموها كما شرطتم ما يحرم مجراها فإذا قالوا الفرق
بين الأمرين أن العقل يقتضي سقوط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب
وليس في العقل أن العفو قد يقع لاحالة قلنا هذه مغالطة
ذلك أن العقل كما يقتضي سقوط العقاب عند التوبة وزيادة
الثواب فكذلك يقتضي سقوطه عند وقوع العفو وكما يجوز العقل
أن يعفو ما لك العقاب وأن لا يعفو فذلك يجوز أن يقع توبة
أو يزيد ثواب كما يجوز أن لا يكون ذلك فيجوز أن يقابلوا بين الوقوع
والوقوع في الأمرين وبين الحال قبل الوقوع فانكم تجدون شرطنا
مساويا لشرطكم فإن كان على ما ترعون ظاهر عموم الوعيد يقتضي
أنه تعالى لا يختار العفو فقطاه ذلك أيضا يقتضي أن أحد لا يختار
التوبة ولا ما يزيد ثوابه على عقابه فاعله لانكم انما تنفون بالظلم
اختياره العفو ليلم وقوع العقاب بحقيقته وهذا بعينه قائم في التوبة
وزيادة الثواب فالأكثر كانت الظواهر مؤتمرة عقابه فان قالوا لا
فائدة في قوله تعالى من لم يمتب ولم يزد ثوابه عقابه ولم اعف عنه فاني
اعاقبه فان ذلك معلوم والضرورة تدعو إليه فان كل من لم يسقط

عقاب به شيء من مسقطات العقاب لا بد من ان يكون مغايبا قلنا قد
 يمكن في مستحق العقاب منزلة بالثبوت ان يستوفي عقابه ويزان بسقط
 عقابه لا نه غير متسع ان بقي العقاب في جنبه مستحقا فلا يسقط ولا يتوفى
 واذا كان العقل يجوز اذ ذلك جاز ان نستفيدايات الوعيد وقوع العقاب
 بمن لم يسقط عنه على انا اذا سلمنا لكم تبرعا عدم الفائدة من ذلك الفائدة
 انما تقدم مع استيفاء الشرايط الثلث واي واحدة الغناها ادخل الكلام
 في الفائدة فلم جعل ما يلحق هو العفو دون التوبة وزيادة الثواب فان قالوا
 قد ينتمى طريقكم هذه على صحة اسقاط العقاب وليس خيلا واسقاط من ان
 يقع قبل المعصية او في حالها او بعدها ولا يجوز ان يكون واقعا قبلها
 ولا في حالها لان الاسقاط تصرف في الحق وفي مقابلة الاستيفاء فكما
 لا يحسن الاستيفاء قبل المعصية ولا في حالها لا يجوز الاسقاط وان كان
 الاسقاط بعد المعصية فقد علمنا انه لا احد من المكلفين الا وهو موقوف
 اذا سرق واضر على وجه الاجراء والنكال وكذلك كل فان مصرح على سبيل
 العقوبة فلو جاز العفو لقدح فيما قدر من الاجماع قلنا اما اسقاط الحق
 قبل ثبوت تغيير جائز غير انه يمكن ان يقال انه مانع من ثبوت الحق مستقبلا و
 يجري مجرى قول القائل لغيره كل حق استحقه مستقبلا عذرا فقد و
 لك ولا معنى للمضائق في التيسير واما الكلام كله منهم في اسقاط العقاب
 بعد وقوع المعصية والذي ادعوه الاجماع في قطع السراق و جلد الزناة
 فيه من المرجحة كل الخلاف لانهم لا يقطعون نكالا ولا يجلدون عقوبة

الامن علوا استحقاقه للعقاب وان العفو ما اسقطه عنهم ويحرو وقطعه
 من غير علم بسقوط العقاب عنه بالعفو مجرى قطعه مع تجوز كونه تابيا
 ولا خلاف في انهم في ان المشهود عليه بالسرق والزنا والمقر بها لا يجد ان
 على وجه العقوبة والاستحقاق لانا لاننا من ان يكون الباطن بخلاف
 الظاهر فان قالوا قولكم يودي الى تعذر قطع سارق على سبيل العقوبة
 لتعذر الشرط الذي راعيتوه قلنا لو لم يكن معرفة ذلك على ما ادعيتم
 لم تخرج آية القطع من ان تكون مفيدة لانها انما تدل على استحقاق العقوبة
 فيمن كان على الصفة المخصوصة ولا يقدح في ذلك فقد طريق لنا الى العلم
 بالشرايط على ان الشروط التي يعتبرها مخالفا في قطع السارق على سبيل
 النكال والعقوبة كما يكون مستعدرة لانهم يشترطون علم الامام بكون
 السارق سارقا لما ملكه المسروق منه وتناوله له من حرز وقيمة بالغة
 القدر الذي يحجب فيه القطع ويعلم في حال التناول كامل العقل قد تمت
 عنه البشاهات مصرح غير ثابت ومعلوم لا حاجة بهذه الشروط كلها فان
 ادعى فيه الامكان تقدير اقدرا مثل ذلك في العفو لا نه غير متسع فرضا
 وتقدير ان يحال الله تعالى لا ما علامة مميزة بها من عنى ومن لم
 عنه على ان امثال ايات الحد ودعوى على كل حال في الكفاية لانا
 نأمن فيهم ثبوت ما يقتضي اسقاط العقاب وربما استدلال المخالف
 في ارتفاع العفو عن مستحق العقاب بان يقول لو عفا الله عنهم لم يخل
 حالهم بعد لعفو من مود العفو اما ان يدخلهم الجنة او النار او

لا يدخلهم الجنة ولا نار فان دخلهم الجنة لم يخل من يكونوا
 فيها ما بين وغير ما بين وان ادخلهم النار فاما ان يكونوا
 معاقبين او غير معاقبين وكونهم في غير الجنة ولا نار ما بان قوا
 او اميتوا وان يكونوا احياء في دار اخرى منع الاجماع منه لان الامت
 بجمعة على ان كل محكوم مكلف لا منزله له في الاخرة بين الجنة والنار
 والاجماع ايضا يمنع من يدخلوا الجنة ولا يثابوا فيها ويدفع
 ان يكونوا في النار غير معاقبين او معاقبين وان كان العقل
 يمنع من عقابهم بعد استقامتهم فلم يبق الا ان يدخلوا الجنة مشاهير
 ولا ثواب لهم يستحقونه لان عقاب معاصيهم قد اخط ثوابهم والتفضل
 بالثواب فيجب القطع على بطلان العفو لان تجوز به يودي الى علم
 فسادده ولجواب عن هذه البشيرة انها ان بنيت على ان الثواب
 يخط بالعقاب وقد دللنا فيما تقدم من هذا الكتاب على بطلان
 الخطاب والصحيح في هذا الموضع ان الله تعالى اذا عفا عن قساو
 الصلوة فسقط عقابهم ادخلهم الجنة واتاهم بما يستحقونه على ايمانهم
 وطاعتهم فان قيل مع تقيكم الخطاب كيف قولكم في كفر بعد
 او آمن بعد كفر قلنا يجوز ان يتلو الايمان الكفر ولا يجوز ان يكفر
 جملة وفي المرجحة من جواز ان يكفر لكنه لا بد بعد ذلك من ان يؤمن
 ويؤاني بايمانه والصحيح الاول واذا وقع الايمان بعد الكفر فان الله تعالى
 يفر عقاب الكفر بفضلا ولو شاء يواحد به لكن السمع منع ذلك

وانما الله اعلم قلنا ان المؤمن لا بد من ان يؤاني بايمانه ان الاجماع
 واقع على ان الايمان يستحق به الثواب الدائم فلو جاز ان يكفر
 كفر يؤاني به لا استحق فاعله الثواب والعقاب لدايم للاجماع
 ايضا على ان الكفر المؤاني به يستحق عليه العقاب لدايم والاجماع
 يمنع من استحقاق الامرين على سبيل لدوامه وايضا فان التسايط اذا
 بطل واجتمع الاستحقاق الدائم فلا بد اذا فعل المستحق من ما من ان
 يتلو الثواب العقاب والعقاب لثواب واجتمع لا مته على ان الثواب
 في الاخرة لا يقطع ولا يتخلله عقاب فاذا قيل كيف تدعون للاجماع
 في دوام المستحق من الثواب على الايمان وفي الناس من يقول انه لا يتحق
 على الله تعالى وفيهم من يشترط في استحقاق الثواب بالايمان الموافقة
 كما شرطتم ذلك في الكفر قلنا اما من نفى ان يستحق على الله تعالى من الحجرة
 او من نفى استحقاق الثواب من حجة العذر ومن البغداديين فهم معا
 يجمعون على ان الثواب اذا لم يحيطه فاعله فلا بد من ان يفعل به
 يوصل اليه فلو جعلنا مكان قولنا انه يستحق الثواب انه لا بد من ان يفعل
 به الثواب الدائم متى لم يحيطه زالت البشيرة على ان البغداديين يقولون
 بالاستحقاق وانما يصنفونه الى الحكمة والجود فما خالفوا في اصل الحكم
 والمجيزة نفى الاستحقاق لكل شيء من الافعال على كل وجه فاذا قلنا جمع
 كل ما ثبت استحقاقا بالافعال على كذا اخرجت الحجة منه واما ما شرط
 في استحقاق الثواب بالايمان الموافقات فقوله باطل لان وجوب الافعال

وشروطها التي منها يستحق بها ما يستحق لا يجوز ان يكون منفصلا
ومتاخرا عن وقت حدوثها والموافاة منفصل عن وقت حدوثه
فكيف يكون شرطاً او وجهاً في استحقاق الثواب به ولا يلزمنا ذلك اذا
فرقنا بين الكفر الموافي به وما لا يوافي به في ذوار المستحق عليه من العقاب لانا
ما جعلنا الموافاة شرطاً ولا وجهاً في الاستحقاق ولا في ذواره
جعلناها دالة لنا وامارة على صفة المبتحق واذا لم يواف يكفر فلنا
ذلك على ان كفره وقع في حال حدوثه على وجه يقتضي ذلك والذي يوافي به
من الكفر يقطع على انه وقع للأصل على وجه يقتضي دوام عقابه فالموافاة
دالة عندنا وليست وجهاً ولا شرطاً في الاستحقاق والدلالة لا تعمل
المدلول على ما هو عليه فاذا قيل لنا فباي شيء قد جعل الموافاة
بالايمان دالة على وقوعه في حال حدوثه على وجه يوجب دوام ثوابه
وان الموافاة اذا لم تحصل لعد منها على ان الايات دفع في ابتداء
حدوثه مستحقا به الثواب المنقطع قلنا منع ذلك بالاجماع لانه لا احد يقول
بذلك من الامم كلها ومن شرط الموافاة في استحقاق الثواب بالايمان
وجهاً لاستحقاقه وجه وجعل ابتداء الاستحقاق عندها ولا يجعلها
دالة وكاشفة فكان كل من ذهب الى ان ما يقتضي استحقاق الثواب
تابع لحال حدوثه وغير متغير به الى ان كل ايمان يستحق به في حال حدوثه
الثواب الدائم فاذا قيل باي شيء فصلتم بين الكفر الموافي به والذي لا
يوافي به في ذوار العقاب قلنا بالاجماع لانا قد بينا ان دوام العقاب

وانقطاعه لا يعلم قطعاً عقلاً وانما يعلم بالسمع وقد اجتمع الامم
على ان عقاب الكفر الذي يوافي به دائم فقطعنا عليه وما لا يوافي
به الاجماع على دوامه ولا انقطاعه وانما يرجع ذلك الى الدليل ولو
كان عقاب الكفر الذي لا يوافي به دائماً كان قد اجتمع للمكلف الواحد
استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام وقد بينا فساد ذلك
وانما رجحنا القول بان المومن لا يكفر على القول لجواز كرهه من غير
ان يوافي به من اجل ان الكفر يستحق به الاستحقاق واللعن واللعن
قلوباً مع الايمان مع بطلان التحابط لوجوب ان يكون المزدوج
من المدح والعقوب على ما تقدم من ايمانهم وان استحقوا الاستحقاق
واللعن على كفرهم واجتمع لا مرة على ان كل من ظهر لكفر ورده فانه لا يثب
شيء من العقوب والثواب وذلك معلوم من دينه ضرورة فاذا
قيل لنا فقد برى كثير ممن كان مؤمناً يكفر وربما بقي الكفر الى حال
موته وقد قال الله تعالى الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم امنوا
كفر اولنا ليس كل من اظهر الايمان يكون مؤمناً على الحقيقة واذا وجدنا
مظهر الكفر بعد اظهر الايمان قطعنا على ان ما اظهر الايمان لم يكن
في الباطن وعند الله تعالى عليه فاما المراد بالاية فانما سمى من اظهر الايمان
مؤمناً على العرف كما قال الله تعالى فان علمتموه مؤمنات وكفاية الله
في خبر رتبة مؤمنة ولا شبهة في انه قد اراد اظهر الايمان
في الكلام في احكام الاخرة اعلم ان سقوط التكليف عن جميع اهل الاخرة

واجب اما اهل الثواب فلا ينبغي ان يكون خالصا من الشاق وجب
 سقوط تكليفهم واما العاقبة لو كان مكلفا لجاز وقوع التوبة منه
 وسقوط العقاب بها ولو اعتد في سقوط التكليف عن اهل الآخرة
 من ان الاجماع مانع من تجاوز استحقاق الثواب هناك او عقاب لكان
 واضحا وقوله تعالى كلوا واشربوا لا اهل الجنة ليس امر على الحقيقة وان
 كانت له صورة وعندنا في وادها شرابا امر لانه زائد في سرور اهل
 الجنة اذا علموا ان الله تعالى اراد منهم الاكل وامرهم به ويكون الامر بخلقنا
 اذا انقضت اليه المشقة فاذا قيل فاهل الجنة يشكرون الله تعالى على نعمته
 قلنا الشكر بالقلب يرجع الى الاعتقادات والله تعالى يفضل فهم المخلوق
 كلها فلا وجوب عليهم واما الشكر باللسان فهو ان يكون لهم فيه لذة
 فيكون غير مناف للثواب وما يجب عليه ان يعترف اهل الآخرة بغيره
 وهم يلجئون الى ان لا يفعلوا القبيح والذي يدل على انهم يعرفون الله
 تعالى قبل ان يبين كيفية هذه المعرفة ان الميثاق لا بد ان يعلم واول
 الثواب له على الوجه الذي استحقه وقد علمنا ان العلم باذكاره لا يصح الا
 مع كمال العقل والمعرفة بالله تعالى وحكمة ليعلم ان ما فعله به هو الذي
 استحقه والقول في المعاقبة مثله في المثاب وايضا فان شرط الثواب
 ان يصل الى مستحقه مع الاغطار والا كرام من فاعل الثواب لا الاغطار
 من غير فاعل الثواب لا يؤثر فيه ولا غطار لا يعلم الا مع القصد في تعظيم
 ولا يجوز ان يعلموا قصد ولا يعلموه وكذلك القول في العقاب وسوله

على سبيل الاستحقاق والاهانة ووجوب معرفة القصد فاعله و
 ايضا فان الثواب يجب سوله الى المثاب الى البغ وجوه الاستغناء و
 هذا يقتضي ان يكون المثاب كاملا لعقل واذا فعل به الثواب لم
 يعلم انه هو الذي استحقه غرض بذلك الاعتقاد الجهل ان الامثل
 في النفع انه تفضل وكذلك اهل النار متى لم يعرفوا ربهم وانه
 قد وصل اليهم الامر على سبيل الاستحقاق كانوا معرضين لا يحق
 كونها للما وهو جهل ويقدر في هذا الوجه خاصة ان المثل
 يعلم بعقله قبح الاقدام على ما لا يامن كونه جهلا واذا لم يعلم الوجه
 وقوع الثواب او العقاب بهم وجب ان يتوقفوا عن الاعتقاد فيكونوا
 واذا وجب في اهل الآخرة ان يكونوا عارفين بالله تعالى ولا يخلو
 معرفتهم من ان يكون من فعل الله تعالى فهم او من فعلهم فان كانت
 من فعلهم لم يخجل من ان يكون واقعه على نظره تدارا وملجا الى فعله او
 عن تذكر نظرا وبان يلجأ الفاعل الى نفس المعرفة من تقدم نظروا والبلا
 ما عد المعرفة الضرورية ثبت ما اردناه ولا يجوز ان يكون واقعة
 عن نظر مبتدئ لان ذلك تكليف وهو مشقة وقد بينا سقوط
 التكليف عنهم وليس لهم ان يقولوا ان الشبهات لا تعرض في دار الآخرة
 بعائنه تلك الايات والاحوال لان ذلك كله لا يمنع من نظريته
 وان تكون المعرفة مكتسبة كما لا يمنع معانيه المعجزات وظهور خرق
 العادات في الدنيا من الكتاب المعرفة وطرق البهية وان فلا ذكر

ولا يجوز ان يكون الالغاء الى المعرفة لان الالغاء الى فعال الالغاء
التي يخفى غير الله تعالى لا يجوز ان يكون الامر الله تعالى واذا وجب ان
يكون الالغاء الى العلم عارفا بالله تعالى فقد استغنى بقدم المعرفة
عن الالغاء اليها وقد قيل لما يلجأ الى العلم بان يعلم انه تعالى وحده
غيره منع منه فقد امر على الاعتقاد الذي وصفنا حاله لا يكون له
الاعتقاد علما لانه ليس وجه المذكورة التي يكون لها الاعتقاد علما
كالنظر وتذكر الدليل وغيرها واذا بطلت الاقسام التي قسمها وجب
كون معارفهم ضرورة واعلم ان اهل الاخرة ان يكونوا مضطرين الى
افعالهم على ما ذهب اليه ابو الهريث لان الاضطرار في الافعال ينقص
من لذتها فالتمييز فيها ابلغ في الله والسرود لان الله تعالى ما رغب في
الثواب لينا في الاخرة على الوجه المأول المعروف في الدنيا وانما يكون
ذلك على وجه التجربة وهذا الوجه وان لم يمتد في اهل النار ولا في جميع اهل
الموقف فبالاجماع فعلم تساوي الجميع في هذا الحكم لان الناس بين
فقائل ذهب الى الضرورة وبعم بها جميع اهل الاخرة والاخرين ذهبوا الى
فيمرهم به ايضا واذا امتلأ القرائن وجدت دلا على ان اهل الاخرة مضطرون
لافعالهم لانه تعالى اضاف اليهم الافعال فقال تعالى ما يكونون
ويفعلون وذلك يقتضي انها افعال لهم لا ضرورة فيه وقوله تعالى فاعلم
ما ينحدرون مخرج في انهم مختارون واذا ثبت انهم غير مضطرين الى الافعال
ولم يختر ان يكلفوا ترك البيع لما تقدم ذكره فلا بد اذا علمنا ان البيع

لا يقع منهم من ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا وانما يكونوا ملجئين
بان يعلمهم الله تعالى انهم متى حاولوا البيع منعوا منه وقد ثبت في
الشاهد ان الالغاء يقع بهذا الوجه مع غلبة الظن وظاهر الامارات
فبان يقع مع العلم اولى ويمكن ان يلجأ بوجه اخر وهو ان يعلمهم
عن البيع بالحق المطابق لا غرضهم وشهواتهم معافي البيع والمضرة فيكونوا
ملجئين الى ان لا يفعلوه ويخالف حالهم في ذلك حال القدم تعالى
اذ لم يفعل ليجده لان المنافع والمضار لا يجوز ان عليه تعالى الالغاء
فيه غير متصور وليس يجب اذا كانوا متصورين للمضرة في البيع ان يكونوا
في الحال مغوبين وعلى مضرة لان المضرة في المستقبل لا يوجب في الحال
لا سيما اذا كان الوصول اليها مأمونا والوجه الاول كانه كانه ايسر
واوضح **فصل** في عذاب القبر اعلم ان من الناس من راجع الى عذاب
القبر وفيهم من راجع اليه لكنه ذهب الى بجهه والصحح انه جائز من حال
ولا وجه فيه للبيع فاما الدلالة على صحته ووزع استحالة فيه فحاشيك
الميت اذا اعيد حييا ان يعاقب كما صح ذلك فيه قبل الموت ولعل
من احاله ظن انه يعاقب وهو ميت ولما مضى القبر عن العقاب فانه يجوز
ان يوسع حتى يمكن المعاقبة على ان الموتى من الملكة للعاقبة لا يحتاج
الى سعة موضع للطافه ولا وجه للاحالة واذا كان العقاب مستحقا
تقديم بعضه في احوال الدنيا كما نقوله في الحدود ولا يجب ان يكون
لكونه عبثا لا يتسع ان يكون مصلحة لمن يتولا من الملكة ويجوز ان

يكون مصلحة لنا في حال التكليف اذا علمنا ان ذلك يقع في القبر
ويكون معه اقرب الى الامتناع من التبع فاذا قيل لا حال بشا فيها
الميت الا ونجدد على حاله قلنا ليس لعذاب القبر وقت محصور فليس
يتسع ان لا يوافق حال ظهور الميت لنا في البشر حال تعدد ويقدم
احدى الحالتين على الاخرى ويناخر فاذا الوكيل لو عذب في القبر لو
ان يكون عالما قاردا على الكلام فحيث سمع كلامه قلنا اما حال العقل
فحيث مع العقاب على ما بينا ويجوز ان لا يقدر على كلام يسمع واما ما
القدرة او يحصل حائل عن سماعه واما الطريق باثبات عذاب القبر
بعد ان بينا جوازه وصحته فهو الاجماع لان الامة لا يختلف فيه
خالف فيه من ضرار بن عمرو ومن وافقه شاذ قد تقدم الاجماع
تأخر عنه واما الاستدلال على ذلك بقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين
واحيتنا اثنتين فيفسد بان بعض الامامية يقول برجة بعض الاموات
الى الدنيا فيقبضون موتتين ليس منها الموت في القبر بعد احيوة منه فاذا
قيل لهم فيلزمكم على البرجة ان يكون الموتان ثلثا في القبر بعد احيوة
فيه فلو قالوا ليس يجب البرجة في كل ميت ويجوز ان يكون الامة الواحدة
تبشئة الموتين خبرا لم يجد الى الدنيا وبعد فاما الخبر بوقوع الموتين
يمنع من ان يكون الواحدة ولا يمنع من الزيادة الى اثنتين الا ترى ان
قوله نعم واحيتنا اثنتين لم يمنع من حيوة ثالثة ورايت عذاب القبر
لا بد له من ان يقول ان الاحياء ثلث مرات مرة في احوال التكليف وثالثة

عاقلة

لعذاب القبر وثالثة للشود والبقاء اللام فاي لزم الامامية تبشئة
الموتة يلزمها لعينهم في تبشئة الاحياء وتبشئة الملكين بنكر وكبر
جايز لان الاسماء القاب وليست بجارية مجرى الاشتقاق وهذا
كما تبشئة العرب وسيت بطالم وكلب سراق وما جرى هذا المجرى وقد
قيل ان منكرا ونكرا اشتقان من استنكارا المعاقب لفعلها وتنازع
عنه **فصل** فيما يقع في احوال الموتى من محاسبة وذكر الميزان
والصراط وشهادة الجوارح اعلم ان الله تعالى وان كان عالما
بجميع المعلومات وغير مستفيد بالمسئلة والمواقفة علما فليس يتبع
ان يكون في ذلك اغراض وفوائد يفعل لاجلها لان المحاسبة و
المسئلة وشهادة الجوارح تنكشف حال اهل الجنة وحال اهل
النار ويتميز كل فريق من صاحبه فيسرد بذلك اهل الجنة والثواب يشهد
اليه سكونهم وبه اشغائهم ويعتم به اهل العقاب ويعظم لاجلهم
وقلقتهم بالخطا ووقوع العقاب بهم وغير تمنع ان يكون في العلم بذلك
والتوقع له في احوال التكليف ذم عن التبع وبعث في فعل الواجب وقد
نطق القرآن بالمحاسبة واجتمعت الامة على وقوعها فلا وجه للشك فيها
وكن ذلك نشر الصحف وشهادة الجوارح غير ان المسئلة وان كانت
عامه فانها مترتبة فيكون للمؤمنين سهلة خفيفة لا ايلام فيها
وللكافرين على سبيل المناقشة والتكليف والتعجيل وقد فضل القرآن
بصريحه بين الحسابين واما كيفية شهادة الجوارح فقول ان الله تعالى

بينها نية حتى منفصل فتشهد بذلك وقيل انه تعالى يفعل الحياة
فيها واصنافها الى الجوارح مجازا وقد قيل ان الشهادة وقعت
المعاصي نفسه واحوج الى ان يشهد بما فعل ويقربه وبني الله تعالى
جوارحه نية ممكن ان يستعمل في الكلام ويكون الة فيه وتعي
هذا الوجه قوله ثم يشهد عليهم الستم ومعلوم ان شهادة اللسان
هي فعل صاحب اللسان وكذلك باقي الجوارح وقد يقول احدا
غيره اقر لسانك بكذا او انما الاراد بالحي وكل هذا جائز ويكن
ان يكون ذلك عبارة عن وضوح الامر في لزوم الحجة لهم والعلم
بما فعلوه وكسبه فعبارة عن قوة العلم بشهادة الجوارح كما نقله
شهدت عينك بكذا واقرت بانك فعلت كذا وانما يريد العلم
الذي ذكرنا والله اعلم بما رده فاما الموازين فذهب قوم الى انها
عبارة عن العدل والسوية الصحيحة والقسم المصفى كما يقولون
افعال فلان موزونة وكلامه ميزان وهذا الوجه اسهله شبه
بالفضاحة وذهب قوم اخرون الى ان المراد به الميزان ذو الكفتين
وان الاعمال وان لم توزن ونفسها فالصحة المكتوب فيها هذه
الاعمال يصح الوزن عليها وقيل يجعل النور في احد الكفتين علامة
لدرجته والظلمة في الاخرى علامة للنقصان والوجه في حسن ذلك
وحسن ما تقدم من شهادته الجوارح ما قد ساد ذكره في وجوب
المحاسبة والمواقفة وانما الصراط فيقال انه طريق اهل الجنة

وفي الوجه الاول من المجاز
مثل ما في السابق الاول
يعني ان اليد والرجل
مخرج من كونهما يد ورجلا اذا
نيت نية حتى منفصل وانما
اضافة الشهادة الى الجوارح



بنية محقق طباطبائي

واهل النار وانه يتبع لاهل الجنة ويستعمل سلوكه لهم ويضيق على
اهل النار ويشق سلوكه حتى يبعثوا ولا يجوز ان يكون شاقا على
الجميع كما يقوله الجهال كما يقوله الجهال وقيل ايضا ان المراد
به الخ والادلة المفرقة بين اهل الجنة واهل النار والميزة
بينهم في بيان ما تعبدنا به في مستحق الثواب والعقاب
اعلم ان من ظهر لنا منه فعل قبيح من كفر او فسق قطعنا على انه مستحق للعقاب
ويكفي في القطع هذا الظاهر ولا يجري ذلك مجرى من اظهر لنا ما يستحق
به الثواب لان بالظاهر ذلك لا يستحق الثواب واذا اظهر الفعل
القيح من كفر او فسق وراينا امارات الاصرار واشقاء التوبة زال
التحيز لان يكون عقابه سقط بالتوبة وفي التحيز لا سقطا بالعفو
فان العقل يحيز اسقاط عقاب كل معصية من كفر او فسق فان كنا
بجرد العقل من غير ان يقطع لنا بالسمع على وقوع العقاب لا محالة بتجر
مستحقه فاننا نذكر فاعل ذلك القبيح على شرط ان لا يكون عفو عنه كما
نذكره اذا جردنا تائبيا بشرط ان لا يكون التوبة وقعت منه وقطع
السمع لان عذرها في ان عقاب الكفر لا يغفر انه لا بد من استيفائه
وكل من ظهر لنا منه كفر نذكره اذا علمنا اصراره قطعا من غير شرط فاذا
غاب عنا وجوبنا توبة شرطنا في ذمته ارتفاع التوبة واما المعاصي التي
ليست بكفر فاننا نذكر فاعلها بشرط ان لا يكون الله قد اسقط عقابها
لانه لا قطع فيها على استيفاء العقاب وقد تقدم بيان ذلك فانما كنا

تجوز ثوبه هذا المعاصي اما بغيبته او الحضور انضاف تجوز سقوط
العقاب بالثوبه الى تجوز سقوطه بالعفو كماكد وجوب الشرط الذي
ذكرناه واما من اطهر الطاعات من ايمان وغيره فانما لا تكلم مجرد
اطهاره استحقاقه بالثواب لان الوجوه التي يقع عليها الفعل
فيستحق به الثواب محقق علينا ونحو شرط في مدحه ان يكون ظاهرا
كباطنه ووقوع الطاعة منه على الوجه الذي يستحق به الثواب
لا يجوز ان نشترط ارتفاع ما يحبط الثواب لان الخطاب باطل عندنا
وانما يشترط ذلك من يقول بالخطاب واذا عصم من وقع منه الطاعة
وان باطنه كظاهره والينا ومدحناه على القطع لفقد ما يقتضي
الشرط وهذه الجملة كافية فصل في الاكفار والنفسين اعلم
ان الفسق عندنا عبارة عن كل معصية لله تعالى ولا يخص بذلك كبار
من صغائر لان معاصي الله تعالى عندنا كبار وصغار واما نقول على بعض الاحوال
كبيرة ولا صغيرة بالاضافات واذا ما اضفنا ما يستحق به كراها
الى المعاصي الى ما يستحق به فليقل قلنا هذا اكثر من ذلك فاذا اضفنا
ذلك القليل لعقاب الى ما عقاب في الاول اكثر من عقابه قلنا
هذا اكثر من ذلك اصغر فقد يجمع في البيع الواحد ان يكون صغيرا
كبير اباضافتين مختلفتين والفسق اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء
الا انهم بالتعارف جعلوه عبارة عن الخروج من حسن الى قبيح ولا يكون
فمن خرج من قبيح الى حسن نه فسق بالاطلاق واما الكفر فعبارة عما يستحق

دوام العقاب وكثيره ولحققت فباعله احكام شرعية نحو منع التواضع
والتسليم وما اشبه ذلك ولا يسيل منحة العقل الى العلم يكون الفعل
كفر او انما فعله سمعا وتوقيفا وانما قلنا ذلك لان مقادير العقاب
زيادتها او نقصانها مما لا يعلم الا بالسمع وقد اجتمعت الامة على ان
لاخلال بعرفة الله تعالى من توحيد وصدقه والاخلال بعرفة
بنوة رسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله كفر وليس بخلاف ذلك
الا اصحاب المعارف الذين قد قلنا على بطلان قوتهم في المعرفة
ولا فرق في الاخلال بهذه المعارف بين الجاهل بها او الشاك فيها
او اعتقاد ما يقدر في خصوصها لان الاخلال بالواجب جميع الكوايد
بين في الكتب جهات كفر المجردة والمبته ومرتبة بالصفات القدسية
وان اعتقادهم هذه الفاسدة تمنع من ان يكونوا عارفين بالله تعالى
وحكمته وعدله والوجه فيه ظاهر فلا معنى للتطويل بذكره والكفر عندنا
لا يكون الا من افعال القلوب ون افعال الجوارح كما ان الايمان
لا يكون الا بالقلب دون الجوارح وسين ذلك عند الكلام في الاما
والاحكام فانما اصحابنا الامامية فاهم يرون على ما ذكرنا ويجعلون
الكفر هو الاخلال بكل معرفة واجبة في اصل وقوعه ويلحقون الخلاف
في الامامة بالخلاف في النبوة في انه كفر وكذلك العلم بالاحكام والفرقيات
من خطر وابطاحه ووجوب ويجعلون بكفر من خالف في جميع ذلك لان
على الجميع عندهم دلائل قاطعة وطرقا الى العلم بالاصول كما لفرع

واجاب الامامية جهة لما بينا في غير موضع من كون المصنوع
فيه من له لا يكفر بمذهبهم ايضا لاجل الخلاف في بعض الفروع
الاحكام الشرعية فيسبغ خلاف معروف في مسائل متفرقة كالقول
بالروية والعدد في الشهود وان لفظ الطلاق الثلث في حال
واحدة يقع منه واحد او لا يقع حتى ويسأل متفرقة في المواريث
ولم نجد هم كثر في هذا المذهب ولا سلكوا اصله بالخروج عن الايمان بالجملة
في هذه المسائل اذا كان موافقا لمذهب جميع الأصول والفروع
اذا كانت الجهة هي اجابهم فيجب ان يكفر من كفر او شوقيين
لم يكفروه فلم يبق الا ان يقال لنا كيف لا يكفر بخلاف جماد كقوله
من ذهب اليه فلو وقع هذا الخلاف من مخالف في الأصول كان
كفر عندكم قلنا ليس يتبع ان يكون الفعل الواحد برزده مقابله اذا
وقع على بعض الوجوه حتى يبلغ الى ان يكون كفر الا نأخذ بهذا الكفر
صوابا ام مقابله ولا يتبع ان يكون هذا الفعل اذا وقع على وجه
شبه يكون مقابله انفق غيرنا يد واذا كان هذا مجوزا في العقول والاعمال
فقطوا على كفر من خالف في غير الفروع اذا كان مخالفا للاسبق
قلنا على ان وقوعه من هذا الخلف كان على وجه يقتضي زيادة العقاب
وهو ما هو ويكون وقعه مرجح له دلاله لنا على ان
التي ينظم الفعل لها ويكثر مقابله ويخرج ذلك جرمنا فنقول قلنا
في الاما لا يجوز وانما يقع منه ما على وجه يزيد على كل ما

لما اذا كان كانت في الظاهر متساوية لطعاماتنا وما هو له في
طعامات زوجات النبي صلى الله عليه وسلم وما بينهم في زيادة الثواب والعقاب
الناهيين للوجوه التي يستحقان منها فان قيل فلو خالفنا في مذهبنا
في الرجلين مثلا ووافقوا الطلاق الثلث او خالفوا في صفات
الائمة عليهم السلام فاجابهم يجب ان لا يكون كافرا لعدله الذي لم
يكن ليس يجوز ان يخالف ما في فيما يعلم ضرورة ولا يدخل في شبهة
انه يفرق بين الائمة عليهم السلام لان الثلث في ذلك قدح في الايمان
وليس الخلف واقعه من الفروع مجزئ ما ذكرنا لان مخالفا
لا يعرف في هذا المذهب الائمة عليهم السلام قطعا وانما الامر فيه شبهة
يلبس واما الخلاف في صفات الامامة واما ان الائمة عليهم السلام
في الجمعوا انه لا يكون الا كذا ولا يختمون في انه جازم في القول
والنبوة فثبت الكلام في الامامة والاصح ما علم ان الامانة
هو التصديق القلب ولا اعتبار بما يجرى في اللسان من انكارها
بالله تعالى وبكل ما اوجب معرفته فقلنا ان صدقنا في هذا الكفر
فيقتضي ذلك وهو الجور في القلب وكون اللسان لما اوجب الله تعالى
المعرفة به ولا بد بل ليل شرعي ان يقتضي به العقاب لانه لا يبر
على ما تقدم ذكره والى هذا المذهب ذهب المرجئة وان كان فيهم
ذهب الى ان الايمان هو التصديق بالبيان خاصة وكذلك الكفر
هو الجور باللسان والصدق على ما خرج من طاعة الله تعالى الى مخالفة

ونهم من ذهب الى ان الايمان هو التصديق بالقدر واللسان معاً
وقال في الكفر انه الجور وجهها وقالت المعتزلة الايمان اسم ^{عائ}
ثم اختلفوا فقال واصل بن عطاء وابو الهيثم لعلاء واصحابها
انه اسم لكل طاعة من القرائض والنواقل وقال ابو هاشم وابو علي
واكثر المعتزلة ان الايمان اسم الواجب من الطاعات دون
الفضل وعندهم ان الايمان والاسلام والدين واحد متوفى
الفائدة والفسق عندهم اسم لما استحق به العقاب وليس كل
معصية فسقاً لان الصغائر المكفرة عقابها لا يستوجبها فسقاً
الكفر عندهم اسم لما استحق به عقاب عظيم واجريت على فاعله أحكام
مخصوصة وعندهم ان ترك الكبيرة فاسق ليس عموم وكافراً ^{الواجب}
فانهم يقولون في الايمان بما يصح قول المعتزلة لكنهم يقولون ان الجاهل
التي ينسوق فاعلها بفعلها كفر وفيهم من اطلق على فاعلها انه مشرك
والفصيلية منهم تسمى كل من عصى الله ثم بمصيبة كبرى أو صغيرة
كانوا شركاً فاما الردية فانهم يجعلون الكبار كفر نعمة ولا يجعلونها
جوراً ولا شركاً والذين يدل على صحة ما اخترناه ان الايمان في اللغة
هو التصديق وليس باسم الجوارح وهذا ما لا خلاف فيه كما ثبت
وانما ادعى قوم في هذه اللفظة النقل ويشهد بان معناها في اللغة
ما ذكرناه قولهم فلان يرون بالحقاد وفلان لا يوفى بكذبة الا ^{الاصح}
به وقال الله تقربوا ما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين واذا ثبت ذلك

ولم يبق دليل على اشغال هذه اللفظة الى غير معناها في اللغة
ان تكون في معناها على مقتضى اللغة وارتبنت ان تقول ان الله
انما خاطب العرب بلفظها ولسانها فقال عمر قائل قرانا عربيا
غير ذي عوج وقال جل اسم بلسان عربي بين وقال تقربوا ما انت بمؤمن لنا
رسولا الابلسان قومه وظاهر هذه الايات كلها يقضي ان
اسم الايمان واقع على ما تعهد العرب وتعرف اسم له فاذا قيل قد
ثبت بعرف الشرع معاني اسماء لم توضع لها في اصل اللغة قلنا
في المرجئة من لا يسلم ذلك من سلك قال انما علمت لك بديل اختر
مع عموم هذه الايات ولا دليل في الايمان وما اشبهه ما فيه الخلا
فان قيل هذا يقضي بسمية كل بصدق بانه ايمان وكل مصدق
بانه مؤمن بلا يقتيد فان اللغة هكذا يقضي واذا قلتم ان الايمان انما
اطلق اذا التصديق تقربوا وما وجب لا اعتراف به وامتنع
اطلاقه في غير هذا الموضع واستعملوه فيه مقيدا فقد خالطهم اللغة
ولكنكم كل ما الزعموه مخالفتكم من العدول عن ظاهر الايات الدالة على
ان القران عربي وانزل بلغة العرب قلنا عرف الشرع اثر في الطلاق اسم
ايمان ومؤمن وخص هذا العرف هذين الاسمين بصدق بمخصوص له
ينتقل هذان الاسمان عما وضعا لهما في اصل اللغة على ما يذهب الى
مخالفتنا وانما اختصنا وجرى ذلك بمجرى تخصيص العرف لقولنا دا
واضافنا الى بعض ما يدين بعده ان كان في اصل الموضوع مسمى بكل ما

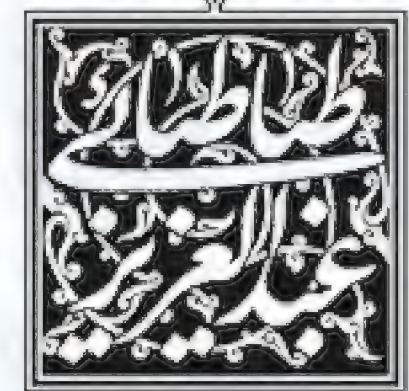
وقد اجتمعت الامة على تكفير من سجد للشمس ووصف فعله بأنه كفر قلنا
 لا شبهة في وصف من سجد للشمس بأنه كافر ولا جاع ان سجوده هو
 الكفر وكيف يدعى الاجماع في موضع فيه خلاف جميع المرجحة ونقول
 فمن ذكرتموه انه كافر وقطع على ان معه تكذيبا وسجودا في قلبه انه
 لا ايمان ولا تصديق في قلبه لانه لو لم يكن بهذه الصفة لما اجتمعت
 الامة على تكثيره فجعل السجود دلا لة على ثبوت الكفر والتكذيب في
 قلبه وتظهر ذلك رجل شهد النبي ص بأنه مستحق للدم والعقاب فانا
 عند معرفتنا بهذه الشهادة نقطع على استحقاقه للدم والعقاب لان
 الشهادة فيه هي الموجبة لاستحقاقه للدم فكيف دلا لة على ثبوت ما يستحق
 استحقاق الدفان تجوز تجوز بان يقول السجود للشمس ما شبهها بأنه
 كفر فانه سوا لدلا لة باسرها المدلول عليه للتجاذف بينهما وقد تجوز بان يقي
 فمن شهد النبي ص بالعقاب ان الشهادة افقت عقابه وانما هي دلا لة على
 المنقضي للعقاب على الحقيقة فاقام لدلا لة مقام المدلول وهذه المسئلة
 نظاير يسلونها عنها ولجواب الجميع واحدا يختلف مثل قولهم خبرنا عن رجل
 صدق بالله ثم وبرسوله ص وبأكثر ما نزل من القرآن ثم كذب بآية واحدة
 من جملة ليس يجب على قولكم ان يكون مؤمنا بما يقدر من ايمانه كافر بآية الالة
 لان ما تقدم من الايمان ليس يثنى بر دلا لة ورد الالة كرها لاجماع مثل
 قولهم قد يجوز ان يكون بعض من بعث عليه السلام يثنى الى حال بعثه شيئا
 ويجوز ان يكذبه وهذا يقتضي ان يكون مؤمنا كافر اذا قبلتم تنجيده

فلا بد من ان يكون با حدا يبعث عليه السلام وقيل لكم ولم يحث ذلك و
 الادلة مختلفة وقد يجوز ان يسند لبعضها ويعلم به من ثبت عليه
 الآخر وجوابنا عن جميع ذلك ما اشرنا الى الطريقة فيه لان الراد لادلة
 اذا علمناه كافر بالاجماع علمنا به انه لا ايمان معه وان الذي تقدم
 من اظهار ما اظهره وليس بايمان على الحقيقة وكذلك المكذب فيسأله
 اذا علمناه فاعلا لكفر بهذا التكذيب قلنا ذلك على ان الايمان لم يقع
 منه في حال الاحوال وما استدلت به المرجحة متعلقا على ان الطاعة
 ليست بايمان قوتهم لو كانت كل طاعة ايمان او بعض الايمان لكاش كل
 معصية كفر او بعض الكفر ولو كان كل ما امر الله فعه به ايمانا لكان كل ما
 نهى عنه كفرا ولو جاز ان يكون لا ايمان ما ليس تركه كفرا لجاز ان يكون
 من الكفر ما ليس تركه ايمانا وقالوا ايضا لو كانت الطاعات كلها ايمانا
 لم يكن لاحد من البشر كامل الايمان ولا نبيا صلوات الله عليهم لانهم لم
 جميع الطاعات وكذلك لو كانت المفترضات من الطاعات هي الايمان
 لوجب ان يكون من فعل من الانبياء صلوات الله عليهم صفيا بالمعاصي غير
 كل المعاصي غير كامل الايمان لانه قد اخل بفرض وهو الكفر بالمعصية واستلوا
 ايضا على ان المعاصي لا تنافي الايمان بقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا
 ايمانهم بظلم وبقوله تعالى الذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم
 حتى يهاجروا فاخبر انهم مؤمنون وان لم يهاجروا وبقوله تعالى ومن يات
 مؤمنا فاعمل الصالحات ولما اشرط مع الايمان عمل الصالحات وهذا يدل

على انه قد يكون مؤمنا وان لم يعمل الصالحات وقوله تعالى وان طائفتان
 من المؤمنين اقتتلوا فاصحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى
 فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله فان فاءت فاصحوا بينهما بالعد
 وانفسوا وان الله يحب المستطير لما المؤمنون اخوة فاصحوا بين اخوتكم
 فقام في حال البغي والمعصية اخوة المؤمنين وبقوله تعالى كما اخرجك
 ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون يحادلون في
 الحق بعد ما تبين كانا يسلون الى الموت وهم ينظرون فخير بذكره
 والجدال فيه بعد وسوجه مع نعيمهم بالايان وقد استدلت المعزلة
 على ما يذبح اليه باشياء منها ان قولهم هو لو لم يكن متفولا كما كان عليه
 في اللغة وكان ملحا له فيها لما صح ان يستوي بعد نقص الفضل الذي اشق منه
 معيد الحال قديق هو من اليوم كما لا يقال فيم ضربا من فتور
 اليوم ولم يوجد في اليوم ضرب ومنها انهم يزيلون هذا الاسم عن المناق
 وان كان مصداق بلسانه وعلى هذا الظاهر يعلم انه غير موموع المصدق
 ومنها انه كان حيا ان لا يوصف من هو في زمان مهلة النظربانه هو ولا نه
 في تلك الحال غير مصدق بالله ولا عارفا به ومنها انه كان حيا ان
 يوصف المصدق بالله تعالى وبرسوله صر بانه كامل الايمان وان خل
 بجميع الواجبات واقدم على المحرمات ومنها قوله تعالى وما امر الا بالعدل
 مخلصين حفاء ويعقوا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة قالوا
 قال تعالى وذلك دين القيمة راجع الى جميع ما تقدم فحيث يكون ذلك كله

دينا والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
 والايان ينيان فائدة واحدة بدلالة قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام
 ديناً فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لكان غير مقبول ومن
 ابتغاه ديناً ولا نه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فمنها
 من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومنها
 قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وانا غنى صلواتهم الى بيتك
 ومنها قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا
 نلت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقولون
 لا نؤمن بالذي افترى هؤلاء هم المؤمنون حقاً فيقال لهم في الاول
 ما اعتدوا انما اجري على المؤمنين هذه اللفظة مضافا الى الحال لانه
 فاعل الايمان الذي هو التصديق في هذه الحال فما خرج عن
 موجب الاستقاق وانا قلنا ذلك لان التصديق بالقلب هو المعرفة
 والعلم والعلم والعلم فيه انه لا يبق وهو مجرد قلنا ذلك له في كل حال
 والجواب عن الثاني ان المناق ليس بمصدق لا يحس عليه التصديق به
 تقليد وانا يقول ذلك بلسانه وقد تقدم ان المعول في ذلك على
 ما يكون في القلب دون اللسان والجواب عن الثالث ان من هو في
 النظر وان لم يكن كونه عارفا بالله تعالى فانه في هذه الحال اذا
 كان مصداق بقلبه عارفا بما يحس عليه في هذه الحال معرفة الحكم
 العقلية فهو موفرا لانه عارف لكل ما يحس معرفة في هذه الحال والجواب

بنياد محقق طباطبائي



بنياد محقق طباطبائي

عن الرابع انا نصف من كان مصدقا بالله تعالى بقلبه عارفا بكل شيء على
معرفة بانه كامل الايمان وان فعل الصيغ واخذ بالواجب وهل خلاف
من الا في هذا الموضع والجواب عن الخامس انا لا نسلم اقصار ظاهر
الكلام رجوع لفظة ذلك الى جميع ما تقدم بل رجوعها الى الكل او
البعض ما يعلم بدليل على انه لو سلم رجوعها بالظاهر الى الكل لجاز
ترك الظاهر ليسلم ظاهر قوله تعربلسان عربي مبين وقوله جل اسما
جعلناه قرانا عربيا مبينا وما استبه ذلك من لقان وليس ترك احد
الظاهر ليسلم الاخرى ولى من ذلك في صاحبه على انه اذا جاز منه
ان يحدث ما ليس في اللغة فيسمى بالايان ما لا تعرفه العرب اياها لجاز
ان يحدث في الرد ورجوعه الى كل ما تقدم وبعضه ما لا يعود في
اللغة واي فرق بين الامر من وبعد فان لفظة ذلك عبارة عن الواحد
فكيف يكون عبارة عن جميع ما تقدم والا ولى ان يكون المراد وذلك
الاخلاص دين القيمة والعبادات التي تقدم ذكرها انما يشار اليها
بلفظة ذلك فكما يجب ان يقول وتلك دين القيمة فاذا لو اراد بذلك
الذي امرتم به والمعنى الذي امرتم به دين القيمة لدلالة لفظة وما
امروا على الذي امرتم به قلنا اذا اخرجنا عن الخط واجتئنا الى الامم
لم تكونوا باضما وما ذكرتموه اولى منا باضما وما ذكرناه من الاخلاص والدين
ويرجع قولنا على قولكم لانا انضما لا يخرج مع لفظة الايمان عن موجب
اللغة وانتم بخلاف ذلك على انه نقرا ان عدة السمور عند الله اعش عشر

في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك دين
القيمة فيجب على ما قلتموه ان يكون عدة السمور من الدين فاذا قلتم
الدين القيم يرجع الى الدين بما ذكره لا اليه نفسه قلنا مثل ذلك
فيما تعلقت به من الآية على ان من قال من خصوصنا ان الايمان بخير
بالفرض من الطاعات دون النقل بترك ظاهر هذه الآية لان قوله
تعالى يعقوا الصلوة ويؤتوا الزكاة يعم الفرض فاذا جاز ان ترد
ذلك الى بعضها تقدم دون بعض جاز لنا مثل ذلك وسقط الاستدلال
والجواب عن سائر قوله تعرب بعد الايمان الاول على بطلان حكم
الايمان وارتفاع السمية به وقد قال الله تعالى وما تفرق الذين اوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة ومعلم ان الفرق لما حدث
بعد البينة لم يطل حكم البينة بل كانت ثابتة على ما كانت عليه انا
اراد تعرب بعد محي البينة وقد يقول احدنا عرفت زيدا بعد معرفتي بحاجتي
فلان بعد فلان ولا يقضي كلامه ان معرفة زيد دلت عند معرفة عمرو وان
محي فلان تعني محي فلان على ان هذا الاستدلال مبني على القول بالعموم
نحن نخالف فيه واذا جاز ان يكون لفظ الفرق مخصوصا جارحمله
على الفسق الذي هو الكفر واذا سلمنا ان لفظة بعد يقضي زوال حكم الاول
لم يكن ايضا في الآية لهم حجة لانه اذا زال حكم الايمان واسمه بجذوث
الفسق فذلك الفسق كفر وهو ليس الاسم والجواب عن السابع انا لا نسلم
ان المراد بلفظ ايمانكم الصلوة الى بيت المقدس وانما اراد به التصديق الذي

لا يعرف القوم ولا يمان سواه والقرآن غير نافع بأن الايمان المراد به
 الصلوة ولا معول في مثل ذلك على اخبار احاد وتردى فيه واذا مرنا
 ذلك للرواية الى الصلوة الى بيت المقدس جاز ان يكون المراد بتقدير
 او التدين بتلك الصلوة والجواب عن الثاوي ان الآية لا يقتضي في
 اسم الايمان عن لم يكن بالصفات المذكورة فيها وانما يقتضي
 والتعظيم فكانه تعالى انما افاضل المؤمنين وخيارهم ففعل كذا
 كذا كما يقول احدا انما الرجل من يضبط نفسه عند الغضب وان كان
 من لا يفعل ذلك لا يخرج وان يكون رجلا وان خرج عن الفضل والتقدم
 وكذا ان يقولون انما المال التبر وانما الظهور لا بل ويريدون به
 التفضيل ولا يريدون سواه وبعد ولو سلمنا للقوم على غاية ما احرم
 ان اسم الايمان وموعنه فيदान المدح واستحقاق الثواب وانما شق
 عن وضع اللغة لكان لنا ان نقول لهم يجب ان يجرى ذلك على الفاسق
 المسمى لانه عندنا استحق المدح والثواب بما معه من الايمان والمعرفة بالله
 تعالى والطاعات وانما بنى خصوصنا امتناعهم من وصف الفاسق المسمى
 بالايمان على مذاهبهم في انه محبط الثواب والمدح ودام الدائم الذم
 وقد بنا بطلان التعاطف فاما الكلام على الخواارج في تكفيرهم كل عامر
 فواضح لان الكفر هو الجور والتكذيب بقلب ما اوجب الله تعالى المعرفة به
 والفاسق المسمى غير جاحد للعارف فليس يكافر فاذا قيل لنا فالا استدلال
 بنفسه على حصول الجور في قلبه كما استدللتم بالسجود للشرع ان في قلب

الساجد كذا ومجود اقلنا اننا فعلنا ذلك في الساجد للشرع لما قام
 الدليل على انه كافر فحكما بحصول الكفر في قلبه وليس كذلك العاصي
 الملي ولو كان في بعض هذه المعاصي ما يدل على كفر فاعله وحصول
 الجور لوجب ان يد لنا الله نعم على ذلك ويعلمنا به كما علمنا في سائر
 ما يدل على الكفر ويمكن الاستدلال على ان هذه المعاصي ليست بكفر لان
 الكفر مشتبه ان يمنع التوارث والتناكح والمدافعة واذا اطرا على الكلام
 كان ردة وقتل فاعله وكل هذه الاحكام منتفية عن عصاة اهل
 الصلوة فاما من قال من الدينية ان الفاسق الملي كافر فمعه فقولنا
 لانه غير جاحد لنعم الله تعالى عليه وهو بذلك متعرف بلسانه وقلبه
 فان ارادوا انه كافر النعمة لا بعول انه جحدتها لكن وجوب شكرها و
 المعرفة بحقيقتها يقتضي محبة المعاصي فهذا خلاف في عبارة وكيف تكون
 المعصية كفر للنعمة والطاعة ليست على الحقيقة شكر النعمة لان الشكر هو
 ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم او ما يجرى على اللسان
 من ذلك والطاعات الواقعة بالجوارح خارجة من كل وجه عما يشكر
 وليس يصف احد من اهل اللغة رد الوديعة وقضاء الدين بانه شكر
 يكون تركه كفرا فاما ما يحكى عن الحسن البصري من وصفه مرتكب الكبيرة بانه
 منافق فما شبهة فيه لان المنافق هو الذي يظهر خلاف ما في باطنه
 ومن كان مظهر المعصية التي يستحق عليها العقاب لا يكون منافقا لان
 اليهود والنصارى لما اظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يخبروا

بالنفاق وقد تعلق الخوارج في نصرة قوتهم بأشياء منها قوله تعالى
ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ومنها قوله
وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة
ترهقها فترة أولئك هم الكفرة الفجرة ومنها قوله نعم يوم تبين
وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم الكفرة تم بعداياتكم وهذا
يقضي ان كل من يسود وجهه لا يكون الا كافرا ومنها قوله تعالى وان
جهنم لمحيطه بالظاهرين ومنها قوله تعالى وهذا بخاري لا الكفرة فقال
لهم فيما تعلقوا به اول هذه الشبهة مبنية على عموم لفظة من ونحن
نخالف في ذلك وقد بينا فيما تقدم ان لفظة من غير عامة بظاهرها
وان العموم فيها او الخصوص لما يعلم بدليل ولا ظاهر لهذه الآية
يتعلق به الخوارج ولو سلم لهم سلم الظاهر لجاز تخصيصه بالادلة القاطنة
والجواب عن ثابته ان هذه الآية انما يستفاد بظاهرها ان النار المحيطة
الموصوفة في الآية لا يصلها الا من كذب وتولى بقولهم ان يدلوا
على انه لا نار لله تعالى سوى هذه الموصوفة فلا دليل على ذلك
قالوا ارايتم النار ووصفها بالتلظى الموجود في كل نار قلنا هذا
من اين لكم ما انكرتم ان تكون الاشارة الى خصوصية على ان الخواج
لا بد لهم من ترك هذا الظاهر لانه ليس كل عامس مكذبا متوليا لهم
الاية انه لا يصلح هذه النار الا لمن كان بهذه الصفة والجواب عن
ثابته ان وصفه بعد الوجوه التي عليها غبرة بانها للكفرة الفجرة

لا يدل على ان ليس هناك وجوه اقوام من اهل العقاب ليست بهذه
الصفة بل بصفة اخرى لما بان لا يكون عليها غبرة بل سمية خمر
بان يكون عليها غبرة لا يرهقها فترة والجواب عن رابعها ان ليس
في الظاهر ان جميع الوجوه التي في النار داخله في اللفظة لان لفظة
وجوه ليست في انما ظ العموم عند حد فغير متعين ان يكون لله تعالى
اراد بعضها او اراد سوادا مخصوصا يلحق هذه الوجوه وان لم يكن لاختفاء
بغيرها ويلزم المتعاق بهذه الآية ان يكون كل من يدخل النار كفرة بعد بيان
حتى يكون من كفر في الاصل خارجا من النار لان الظاهر هكذا يقتضي الجواب
والجواب عن خامسها ان وصفه نعم النار بانها محيطه بالكافرين لا يمنع
من ان يكون محيطه بغيرهم وانما قيدنا احاطتها بهم وسموه في دار
بعينها انها محيطه بريد لا يمنع من ان يكون محيطه بغيره وعلى ان النار
محيطه بزانية وخرقة وليس القول بذلك خروج عن ظاهره لا يوجب
قول الله تعالى والله يحيط بالكافرين بانه عالم باحوالهم ولا يمنع ذلك
من احاطته بغيرهم والجواب عن سادسها انه ظاهر قوله نعم وهل يخاري
الا الكفور لو اقتضى في الجحيم زادة عم ليس بكفور لا يقتضي ان يكون المؤمن غير
مجازا ببيان فيه وطاعة فاذا قيل لا يريد بالآية وهل يخاري بالعقاب
الا الكفور قلنا هذا ترك للظاهر ولا فضل بينكم وبين مرتدكم باحتمال الآية
على عقاب مخصوص بخفاء معين وظاهر الآية يقتضي حمل الجراء على الاصطلام
ولا يستطاع في الدنيا لانه نعم (اجري المعادة بان يعاقب بهذا البصر

كل فعل يكون مع اقتراب في مجانبه القبيح كحضور مجالس الوعظ وسماع قول
المحذرين والمنذرين فلما لم يحث ذلك بل كان العلم باستحقاق الثواب
والعقاب كافيا وما زاد عليه فانما هو في حكم الذنب لانه مقول للوحي
فكذلك القول في النهي عن المنكر لان العلم باستحقاق الثواب والعقاب كان
في اللطف وما زاد عليه من النهي فله حكم الذنب واعلم ان لوجوب انكار
المنكر شروطا احدها علم المنكر بكونه منكرا وثانيها ان يحصل هناك امانة
الاستمرار على المنكر وثالثها تجوز المنكر تاثير انكاره في الاقلاع عن المنكر
ومن الناس من جعل مكان هذا الشرط ظن المنكر ان انكاره يؤثر وابعها
ان يرتفع خوفه على نفسه اذا انكر المنكر وخاف منها ان لا يخاف على ماله خو
انكر المنكر وسادسها ان لا يكون في انكاره المنكر مفسدة فاما الدلالة
على صحة الشرط الاول فهو ان انكاره مالا يعمل به منكرا كاجابة عمالة
يعمله صدقا في القبح لان الانكار يجري مجرى الخبر لانه قبيح وايضا فليس
ان يمنع من تصرفه الذي لا تامين ان يكون حسا ولا فرق بين ان يمنع
من ذلك بالهوى وبغيره من الافعال واما الذي يدل على صحة الشرط
الثاني وهو ان الغرض من الانكار ان لا يقع الفعل المنكر فلا يجوز ان يتاثر
الماضي الواقع لان ذلك مما لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه واما يمنع
ان ينفع مما لا يقع فلا بد ان يكون هناك امانة استمرار فاعمل المنكر
على فعله يغلب معه الظن انه يفعل به وتقدم عليه فيحصل الانكار للمنع
من وقوعه وامارات الاستمرار كثيرة معروفة بالعادة وقد قيل

امارات الاصر وان لا يظهر امانة الاقلاع لان جماعة لو اجتمعوا على
خبر فربوا اقدارها فالظن غالب بانهم متى لم يظهر امانة الاستمرار فلا بد ان
ذلك امانة لا استمرارهم فان قيل لا يجب الاشارة وان لم يظهر امانة
الاستمرار على المنكر لتجوز وقوعه مستقبلا فلما لو كان تجوز وقوعه غير
امانة الاستمرار لظن معها وقوعه يقتضي وجوب الانكار لوجوب ان ينكر على كل
قادر على المنكر وان لم يفعل به ولا ظهرت امانة فعله لانه قادر على الامتناع
من فعل معروف فاوله يفعل معروفه ولا منكر الا يجوز ان يقع منه في المنكر
وكان يجب ان لا يخفى وجوب الانكار بموضع دون اخر ومعلوم فساد ذلك
واما الذي يدل على الشرط الثالث وهو تجوز المنكر ان يكون لانكاره
ما يترتب الاقلاع عن المنكر فيبينا ان المنكر كذلك احوال حال يكون طنه
فيها غالبا بان انكاره يؤثر ولا خلافا له اذا كان على هذه الحال
عليه الانكار والحال الثانيه يكون طنه غالبا بان المنكر لا يرتفع بانكاره
وان جوز مع ذلك ارتفاعه والحال الثانية ان لا يغلب طنه ارتفاع
المنكر بانكاره ولا انه لا يرتفع ويكون على التجوز للامرين على سواء واختلف
الناس مع هاتين الحالتين في وجوب انكار المنكر فذهب بعضهم الى سقوطه عنهم
من وجبه وطواهر الايات في القرآن الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر يقتضي وجوب انكاره ومع فقد ذلك واما يخرج من الجملة ما يدل
الدليل على اخراجه من الحال التي يخاف فيها على النفس وان يكون مفسدة
والظاهر متناول لكل واما الكلام على الشرط الرابع فلا خلاف في انه اذا

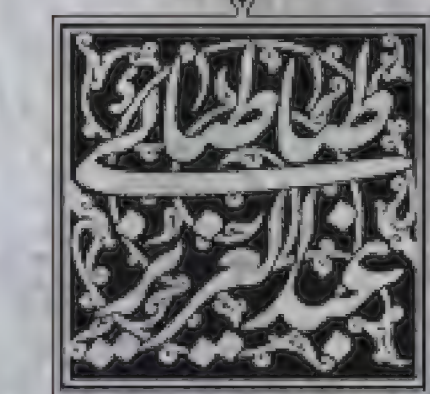
خاف على نفسه سقط عنه انكار المنكر ولان الخوف على النفس ينهضها طهار
 الكفر فان يكون فتحا للترك انكار المنكر على العباد اولي ثم اختلص الناس
 فقال قوم ان الخوف على النفس في انكار المنكر يزيد الحسن كما يزيد الجوب
 وقال اخرون انما يزيد الحسن مضافا الى الجوب في الموضع الذي لا يكون
 في الصبر على القتل اذ الدين فاما اذا كان في الصبر على القتل اذ
 الدين حسن انكاره ولم يمت ذلك نحو ان يكره بالتخوف على نفسه القتل
 الكفر فيظهر الايمان ولا يظهر الكفر وما جرى مجرى ذلك مما فيه امر الدين
 واما الاعلام على الشرط الخامس هو الخوف على المال فالصحيح انه اذا علم
 ظلمه ان ظالما ياخذ ما له سواء كان المنكر عليه او غيره سقط عنه وجوب
 انكار المنكر و زال ايضا الحسن لانكاره بصير مفسدة من حيث يقع عند فتح
 لولا لم يقع ولا يجوز ان يكون الانكار والحال مذنبنا وحنا على ما ذهب
 اليه قوم وقالوا ان صبر على اخذ ما له حسن منه الانكار وكان مذنبنا
 اليه وان لم يمت لا نأخذ بما انه مفسدة وكونه مفسدة وجه فتح لا يتغير
 وكذلك القول فيه اذا خاف على عضو اعضائه ان يلف او يضر لانه اذا
 لم يقع فتح عند انكاره لولا لم يقع فتح منه الانكار ولانه مفسدة و
 لا فرق بين كثير المال وبيير لان وجه الفتح الذي ذكرناه لا يختلف في
 هذا الوجه يعلم فتح الصبر على القتل وان كان فيه امر الدين لان القتل
 ظلم مفسدة فلا يخرج من الفتح حصول امر الدين فيه فان قيل ان كان
 على ما له يسقط عنه وجوب انكار المنكر وجرى مجرى خوفه على نفسه

عنه الخوف على المال وجوب الصلوة والصوم جميع العبادات العقلية
 والتمية ومعلوم ان الخوف على المال لا يؤثر في ذلك كما يؤثر الخوف على النفس
 قلنا لو علم الله تعالى ان في العبادات الشرعية مفسدة في بعض الاحوال او في بعض
 الوجوه لا سقط علينا وجوبها في تلك الحال واذا علمنا وجوب العبادات
 في سائر الاحوال من غير تخصيص علينا ان المفسدة لم تتعلق بها في بعض الاحوال
 فاذا قيل فقد اوجب عليكم بظاهر الايات انكار المنكر فيجب ان تلعوا وجوب
 على كل حال لانه لا مفسدة تتعلق به على بعض الاحوال قلنا لا خلاف بين
 علماء الامة في ان انكار المنكر مشروط بان لا يكون مفسدة واذا اثبت
 كونه مفسدة في بعض الاحوال خرج عن الوجوب والحسن واما الكلام على الشرط
 السادس هو ان لا يكون في الانكار مفسدة فانه لا بد وجب فتح ولا يجوز
 الاقدام على ما فيه وجه فتح لان الغرض من النكير ان لا يقع القبح فاذا
 صار الانكار طريقا الى وقوع منكر اخر اذ رفع الغرض المقصود بالانكار
 ومن فرق عن المفسدة بان ان يغلب الظن ان الذي ينكر عليه يفعل
 منكرا اخر و بان ان يغلب الظن ان غيره يفعل منكرا ففتح للمفسدة الاول
 دون الثاني فالظن لان فتح الانكار مع تعلق المفسدة بما هو يفتح
 من ينكر عليه انما فتح لكونه مفسدة وهذا الوجه قائم في المفسدة اذا
 تعلق بغيره ومما يشبهه عليه هذا الموضع وقد ران انكار المنكر لو
 سقط وجوبه لاجل فساد يقع من غير كان الظاهر فيها واجبة علينا
 لا فانه لم مع النظر وحل هذه الشبهة لان المكلف وان وجب عليه ما هو

لطف لغيره من المكلفين فالمسندة المتعلقة به او غيره من المكلفين فتجبه
 منه على كل حال ويجب عليه ان لا يفعلها ولا فرق في سقوط وجوب الانكار
 بين ان ينظر المنكر ان المنكر عليه يريد في المنكر الذي انكره او يفعل منكره
 سواء في الحال او بعد ما او يكون غيره هو الذي يفعل منكره اما في الحال
 او بعدها فليست امل ما ذكرناه فانه اولى بما يغير في الكتب من خلافه واشبه
 بالاصول واعلم ان الغرض في انكار المنكر هو ان لا يقع المنكر فاذا اثر القول
 والوعظ في ارتفاع المنكر وجب ان لا يتجاوزا الى غيرها وان لم يؤثر جاز
 ان يغلب القول ويشدد فان اثر لم يخرجها وزه وان لم يؤثر وجب التحايز
 الى المنع والدفع ويحسن المنع والدفع ويجبان ان اديا الى الابلال المنكر
 عليه والاصرار به والاتلاف لنفسه بعد ان يكون القصد الى ارتفاع المنكر
 وان لا يقع من فاعله ولا يقصد اتقاء الضرر ويجزئ ذلك مجرى ما يدفع به
 احدا الضرر عن نفسه في انه يحسن منه الاصرار بغيره على سبيل المدافعة وقد
 انكسر ذلك قوم واعتقدوا ان الاضرار والابلال لا يكونان على هذا الوجه
 الا عقوبة وانما يفعلها الاله او يفعلها برهم وهذا ليس بصحيح لان ما يفعله
 الاله او ما يفعلها برهم من العقوبات لا يكون الا مقصودا اليه والموضع
 الذي تنكلم عليه يخالف ذلك لانه لو لم يفضل فيه الى الاضرار والابلال
 وانما المقصد فيه المدافعة فيه والممانعة فان وقع ضرر فهو غير مقصود
 واعلم ان الانكار المنكر في الاصل من فروض الكفايات وان كان فريضا
 ينتهي الى ان يصير متعينا على شخص واحد وانما قلنا ذلك لان المقصد فيه

ان لا يقع المنكر فاذا كان حكم كل مكلف مع هذا المقدم على المنكر حكما
 واحدا كان الوجوب عاقلا لهم فاذا قام به بعضهم سقط عن البعض الاخر
 هذا كان التمكن من انكاره عامنا للجماعة فان تعين التمكن من انكارها
 او شخص بعينه كان الوجوب بحيث التمكن الكلام في الاكراه و
 احواله وما يتصل به لما كان للاكراه تاثير ففعل بعض المنكر او المنع منه
 وجب بيان احواله لمعلقه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الاكراه
 لما يصح ان يؤثر ويتغير الحكم به اذا جمع شروط ثلثة اولها ان يخاف معه
 على النفس والثاني ان يكون المكره غير متمكن من التخلص مما خافه لا بفعله
 اكره عليه والثالث ان يكون ما اكره عليه مما يجوز ان يتغير قبحه بالانكار
 وانما قلنا انه يكون مكرها بالخوف على النفس دون غيرها من مال او عضو
 لان اظهار الكفر قول او فعل لا يقع بالعقل والسمع ولا يجوز ان يتغير حاله
 من قبح الى حسن الا بدليل سمعي وقد ثبت ان مخاف على نفسه ان يظهر
 كلمة الكفر ان اظهرها منه يحسن فيجب ان يكون ما عدا هذا الموضع باقيا على
 واذا كان القطع بالا اجاع انما هو في الموضع الذي يخاف فيه تلف النفس
 الحكم عليه وبقينا فيما عداه على الاصل على انه يلزم فرق بين تلف النفس
 العضو الذي يؤدي الى تلف النفس ان يقع الاكراه بكل ضرر من جنس ضرب
 وشم وما جرى مجرى ذلك وانما شرطنا ان لا يتمكن من التخلص مما اكره عليه لانه
 متى تمكن من الخلاص لم يكن مدفوعا الى النقل ولا محبولا عليه وهذا مما لا شبهة
 فيه واما الشرط الثالث فالذي يجب تحصيله فيه ان الاكراه انما يقع

فما يظهر المكره من فعل او ترك فيخلص به ما نفعه وهذا لا يتناقض
في فعال القلوب وانما يصح فيما يظهر في فعال الجوارح وهي على ضربين
ثلثة احدها ينتقل بالاكره عن التحريم الى الوجوب الثاني ينتقل عن التحريم
الى الاباحة والثالث لا ينتقل بالاكره عن التحريم بل يكون مع الاكره
محرم كما كان قبل الاكره ومثال الاول ان يكره على اكل الميتة ولحم
الخنزير وشرب الخجاسة وجميع ما يبيحه الاضطهاد فانه عند الاكره
يلزمه ذلك كما يلزمه عند الضرورة وكما يلزم دفع المضار عن نفسه و
وليس يمنع ان لا يبلغ هذا الاكره الى حد الاجاء فيكون الفعل المكره
عليه واجبا لان الميتة مما تغار النفس وتتفرسها فيزول بذلك الاجاء
وسبق الوجوب واما الضرب الثاني وهو ما ينتقل بالاكره عن التحريم الى الاباحة
فمثاله اطهار دكل الكفر لا يحسن من اطهار رضع الاكره ما كان غير حسن
وغير مرغوب به في الامساك عن اطهارها لان فيه اعزازا للدين وتيقن
له فساد اطهار دكل الكفر ههنا من باب الرخصة لا من باب الوجوب قد
حمل قوم على هذا الموضع اطهار دكله الحق عند السلطان الجاء وجعلوا
ذلك افضل عند الخوف على النفس مثل اطهار دكله الكفر فاذا قيل كيف
يرغب في ترك اطهار دكله الكفر لا اعزازا للدين بان يصبر على القتل وهو
ظلم وقيح وقد يتعلق بصبره على القتل وامتناعه عن اطهار دكله الكفر
فيجب ان يقع منه ترك الاطهار ويلحق بالوجوب لا الرخصة قلنا اذا ثبت
بالاجماع انه مرغوب في ترك اطهار دكله الكفر وان ذلك لا افضل ولا اول



بنیاد محقق طباطبائی

٢٢٠ قطعنا بذلك على انه لا مفسدة فيه لان الله تعالى لا يرغب فيما فيه مفسدة
فاذا قيل كيف لا يكون مفسدة والقتل البقيع واقع عنده وكلامه لم
قلنا قد يقدح تقدير اخرج ذلك من كونه مفسدة بان يعلم الله تعالى
ان القتل يقع على كل حال او يعلم ان ما يطنه المكره من وقوع القتل
به اذا لم يظهر الكفر لا يقع به وان اظهره والصحيح ان اكرهه على اطهار دكل الكفر
فالواجب ان يعرض اطهارها ولا يقصد الاجاء بل يقصد ما لا يكون معه كذا
لان المكذب يبيع على كل حال وبما لا يحسن عند الاكره وليس الطمع في ذلك
بان في الناس من لا يحسن المعاريض بشي لان كل احد يحسن التعريض في معاملاته
ونصره وليس بظاهر بعد ذلك على بعضهم وقد قيل لو جاز ان يكون في
المكلفين من لا يحسن المعاريض لصرف الله المكره له عن اكرهه حتى لا يحتاج
الى فعل البقيع على وجه لا يمكنه الانفكاك منه الا بتلف النفس ولو قيل ان
ان الاكره لا يبيح اطهار دكله الكفر الا لمن يعرف المعاريض ولا يعرفها
يلزمه الكفر لاظهار وان قتل وانه كما يلزمه ذلك اذا اكرهه على شي او موت
لكان اول ما ذكره مما يقتضي خروج المكذب عن ان يكون قبيحا الى ان يكون حسنا
واما الضرب الثالث وهو الذي لا يؤثر الاكره فيه فمثاله ان يكره على قتل العور
وعلى الظلم فيكون الواجب عليه الكفر وان قتل وانه لا يكرهه ان يترك
الضرر عن نفسه باجاء له على غيره ولا ان خوفه من العقاب الدائم الذي على قتل غيره
يخرج من ان يكون ملجأ ما اذا اكرهه على تناول مال غيره على سبيل الظلم فانه
لا يفضل بينه وبين قتل غيره او قطع عضو من اعضائه لكن السمع قد ورد بان

للإنسان عند الضرورة والخوف على نفسه ان يستبقى نفسه بتناول طعام
غيره من غير اذنه فيحتل ان يكون الاكراه مؤثرا في ذلك وكذلك قال الفقهاء
ان راكب لسفينته اذا خاف على نفسه وغيره الخرق ان لم يرم حمول السيف
ان ذلك استيفاء للنفس ويخرج من كونه ظلما لانه تعالى بابا حقه قد تضمن
العرض ولا شبهة في ان العبادات الشرعية يجوز الاكراه على تركها ويكون المكره
معدورا كالصلاة والزكاة والصوم والحج فاما القود مع الاكراه فقد
اختلف العلماء فيه فقال قوم فيمن اكره على فعل غيره ان لقود على المكره
لا يصير كانه هو القاتل ومنهم من جعله على المكره لانه مباشر للقتل في
فهم من اوجب لقوة عليهما جميعا ومنهم من ازال القود في ذلك ولم يختلفوا
في ان الدية على المكره لان فعل المكره كانه فعل المكره فاما العوض فلازم
لاحتماله للمكره لانه في حكم الفاعل ومن المشتبه من ما يل هذا الباب
الاكراه على الزنا ففي الناس من قال ان اكراه الرجل على الزنا مستعذرا لا يصح
لا يصح وان صح في المرأة ومن ذهب الى انه لا يصح تعلق بان الالة التي
يتبع بها الزنا لا تنتشر حتى يتمكن بها من الفعل مع الاكراه والخوف وهذا
غير صحيح لان انتشار الالة يرجع الى الشهوة فالكره غير مؤثرة وكذلك
الخوف الا ان يدعى المديح ان الشهوة في هذه الاحوال تبطل ولا تحصل
هذا غير مسلم لان الشهوة من فعله تعالى فيجوز ان يديرها على كل حال
والكراهية فالاكراه على الزنا على ما ذكرناه غير مستحيل واذ ثبت إمكان
الطافلا فرق وجه العقل بينه وبين شرب الخمر فكما جاز ان يتغير في شرب

الخمر عند الاكراه بالسمع جازم مثل ذلك في الزنا لكن عامة الفقهاء
وجاهل يذكرون ان الاكراه لا يحصل في الزنا عند الاكراه على وجه
ولا سببوا في اثبت ذلك خالفنا بينه وبين شر الخمر وجعلنا تحتها
لا يتغير بالاكراه واما الاكراه على فعله المكره بنفسه من المضار
فيرجع فيه الى الزيادة والنقصان والمقابلة لان من اخيف بالضرر العظم
الواصل اليه ان لم يضر بنفسه ضررا يسيرا يحث عليه فعل ذلك الضرر
بنفسه ليدفع الضرر الا عظم ولهذا لو اكره على قتل نفسه لم يكن له ان
يفعل ذلك لانه نهاية ما يخافه ولانه انما يتحمل الضرر في نفسه ليدفع الضرر
هي عظم منها وليس هذا في قتله نفسه فاما الاكراه على المقامر في بلد
حكم ما لا يتفق ذلك المقامر منه من الإيقاع فان كان لا يتفق مع المقام
من امر يجوز ان يفعل عند الاكراه جاز لدفع الاكراه المقامر ويصير كانه
اكره على ذلك الفعل ومثاله ان يكره على المقامر سبيل يحتاج فيه
الى تناول ميتة او ما يشبهها مما يحل بالاكراه فان اكره على مقام بحيث
لا يتفق بما لا يحل ان يفعل مع الاكراه فليس له ان يقيم مثل قتل النفس
وبلجى مجراها وقد اختلف الناس في جواز المقامر سبيل نظره في الكفر ولا
يقع التمكن من انكاره وقال قوم لا يجوز المقامر فيه على كل حال وبحججه
وقال اخرون اذا لم يكن هذا المقيم خائفا وهو ان يوجد بالجهاد الكفر
جاز له المقام اذا اظهره غيره ولم يتمكن هو انكاره واعتلوا جاز له
ذلك بانه اذا لم يتمكن من اظهار انكاره وهو معدود في ان لا ينكره غير

بواجب فلا وجه لتحريم المقام عليه ولو جاز ان يحرم عليه مع انه معذور
في الكفر من الانكار لجاز ان يكون ملوما اذا اذنب في نفسه ان في بعض الدور
منكر او ان لم يلزم فيه تكليف والجامع من العلة بان الامر ان معذور
في ترك النكير فاذا قيل في ذلك لا يهاجر للرضا بالمنكر قلنا الكفر عن انكار
المنكر ليس بدلالة للرضا على كل وجه فاذا اقام ذكرنا حاله وبذل
الوسع في اظهار الكراهية لذلك المنكر اظهر بطلان التوهم عليه وتلك
البنى من مقيما بكمدة والكفر فيها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه لما كان
صلوات الله وسلامه عليه مظهر للدين في اصحابه ومحبت يمينه ولا يلزم
على هذا اجواز حضور مجالس الشرب والمناكير لان حضور هذه المجالس
لا يجوز ان يكون الا لغرض صحيح فان كان المجتمعون على المنكر من جور خلو
شبهة عليهم فيما فعلوه جاز الحضور لانه شبهة واذا كان
من يعرف من حالهم انه لا يشهد الاخلة عليهم فلا يحس الحضور الا
للكفر والافروقتهم مطرق للطنبة وليس كذلك المقام في البلد الذي
فيه معيشة المقيم واهله وولده لان غرضه في المقام صحيح وان
عذر عليه انكار ما يظهر فيه المنكر ولا يجوز لاحد ان يقيم في دار كفر
الا على وجه يتميز به من الكفار ولا يدخل على احد شبهة في انه من جملتهم
لان متى لم يكن تميزا فقد تعرض لاجراء حكم الكفر عليه من قتل او قتال
او منع توارث ودفع في قلوب المسلمين فلا بد من ان يكون تميز الصفة
من الصفات وطريقة من الطرق وشرح هذه الجملة يطول وفيما ذكرناه

تفنع في حكم الدار اعلم ان الاكلام في حكم الدار انما يرجع
في الحقيقة الى حكم اهلها لان الدار التي هي المنازل لا حكم لها فاذا
قيل في الدار انها دار اسلام فالمراد بذلك انه يحكم باهلها باحكام
اهل الاسلام فيرث من وجد فيها ميتا اقاربه ويصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين وغير ذلك من احكام اهل الاسلام وبالعكس في ذلك ما
قلناه انه دار كفر فاذا اظهر من يتحقق بعينه امارات الكفر حكمنا عليه
بالكفر وان كان في دار الاسلام وكذلك اذا ظهرت امارات الاسلام
من يقيم في دار كفر فامارات الاعيان مقدمة على امارات الحمل وهي
اختر وانما يرجع الى امارات الجملة اذا تعذر امارات الاعيان والشيخ
والمعتبر في الحكم في الدار انها دار اسلام هو ان يظهر فيه التمايزان
حتى لا يمكن المقيم فيها المقام الا باظهارها او بان يكون من مظهرها
على ذمة وجواز ولم يوجد المقيم فيها باظهارها نوع من انواع الكفر ولا
اعتقاد بما عليه من اهل الدار كما من مختلف المذاهب وما يظهر بعضهم
لبعض في محفل او مناصرة بل المعتبر بان يحكم لها بانها دار اسلام
بالصفة التي ذكرناها وانما يكون دار كفر بان يكون الظاهر فيها
نوع من انواع الكفر حتى لا يمكن المقيم فيها الا ان يظهر او يكون مظهر
على ذمة وجواز وقد استدل على ذلك بان مكة قبل عام الفتح كانت
دار كفر والمدنية دار اسلام ولا محالة ولا وجه في تميز الدارين
الا بالامارات التي ذكرناها لان من كان مقيما بكمدة في تلك

الحال ما كان يتمكن من المقام إلا باظهار الكفر او بان يكون على ذمة
 او فيها نوع من انواع الكفر حتى يمكن المقيم فيها الا ان مظهره او يكون
 من مظهره منهم وجواز ومعلوم ايضا ان المدينة بعد الهجرة ما كان
 يتمكن المقام فيها الا باظهار الشهادتين او يكون المقيم فيها على
 او جواز ولا اعتبارا بالقله والكثرة في هذا الباب لانا نعلم في اول
 الهجرة كيف كانت الحال بالمدينة في كثرة المؤمنين وقلتهم وعلى هذه
 الجملة المقررة لا يتسع ان يكون في بعض الدور ما ليس بدار ايمان و
 لا كفر ولا شبهة في تجويز ذلك لان البلد اذا كان حكم المؤمن فيه
 وحكم الكافر سواء مثل ان يكون فيه يهود ومسلمون وليس احد على
 ذمة من صاحبه ولا جوار بل هم مختلطون من غير اختصاص بعضهم
 معينة فالبلد خارج من حكم الايمان والكفر معا وقد قال ابو هاشم
 انه اذا كان في الدار قوم يظهرون الكفر واخرون يظهرون الايمان
 ولم يكن احد الفريقين على ذمة من الاخر ولا عهد فليست الدار دار كفر
 ولا دار ايمان وانما يكون دار كفر اذا المقيم على الاقامة الامع
 اظهار نوع من الكفر وانما يكون ذلك دار ايمان اذا كانت الحال على ذلك
 وبعض في كتب اصحابنا في هاشم ان الموضع الذي يظهر فيه نوع من الجبر
 والتشبه ولا يؤخذ المقيم باظهار ذلك اذا كانت تظهر فيه الشهادتان
 ولكن الامع اظهارهما لا يخرج بذلك من ان يكون دار ايمان من حيث
 لا يؤخذ المقيم باظهار ذلك الكفر فان قيل كيف تجعلون اظهار الشهادتين

امارة كون الدار دار اسلام وتجوز ان يكون مظهرها يعتقد كفر من جبر
 وغيرها قلنا لان الشرع ولا يه علق على اظهار الشهادتين حكم الايمان
 من غير اعتبار لما ورد ذلك الا ترى ان كل من اظهر لنا الشهادتين حكما
 بانه مسلم وعلقنا عليه احكام الاسلام وان جوزنا ان يعتقد ما هو
 كفر من جبر او تشبه او غيرها كما انه اذا اظهر لنا جميع مذاهب الحق
 حكما بايمانه وان جوزنا ان يكون في الباطن معتقدا لما هو كفر وعلى
 هذا الجملة اذا ضم الى اظهار الشهادتين اظهار مذهب ذي الدليل
 على انه كفر حكما عليه في نفسه بانه كافر ولم يخرج الدار من ان يكون
 دار اسلام اذا كان المقيم فيها لا يوجد باظهار شيء من الكفر وليس
 يمنع ان يجعل للفاسق دارا اذا كانت مما لا يمكن المقيم فيها الا
 باظهار نوع من الفسق مما اعتقدا او فعلا من افعال الجوارح
 من منع من ان يكون للفاسق دار من حيث لا يتعلق به حكم وحكام
 الفاسق احكام المؤمن في التوريت والدفن والصلوة عليه وغير
 ذلك مخفى لا محالة لان الفسق يمنع من لصلوة خلوصا عنه
 ولا يقبل ايضا شهادته وفي اصحابنا من لا يخرجه خارج الزكوة الواجبة
 اليه وهذه احكام شرعية يخالف الفاسق فيها المؤمن فلا يمنع ان
 يجعل للفاسق دارا كما جعلناه للايمان فصل فيما جرى عليه تعالى
 من الاسماء والصفات اعلم ان هذا الباب وان لم يكن الاخلال
 بعرفته مغلوبا وجب المعادف باصول الدين فله تعلق قوي بالدين

لان الله تعالى قد شهدنا باجراء اسماء عليه في دعاء وميزه فاذا
 دخلت عليه تعالى في باب العبادة وجبت بانها ولا في الناس
 من خالف في حق اجراء الاسماء والصفات عليه تعالى فهو في ذلك
 مع وهذا خطأ لا بد فيه من بيان الحق وخصه بغير الكلام في الاسماء
 والصفات التي استحقها تعالى فهي على من هو من حيث يرجع الى ما هو
 في الله او بما يرجع ذلك والضمير لا يرجع الى انما له ويخرج هذا
 القسم الاول بعد ان تقدم مقدمة في اللغة ومحل هو مواساة او توفيق
 وما يتصل بذلك ويتعلق به فيه فوائد كثيرة فصل في اصول
 اللغات هل هي توقيفية وبالمواضعة اعلم انه كان غير متبع في اصل اللغة
 ان يكون مواضعة للعقل كما انه جائز ان يكون توقيفا من الله
 الا انه لما افترق توقيفه تعالى على اللغات الى الاصطلاح والقيود
 فلم يكن ذلك من التعلل قطعاً على ان اصل اللغات المواضعة منا
 وجائز فيها بل ذلك الامران يكون التوقيف والمواضعة معاً وانما
 قلنا ان ابتداء اللغات لا يجوز ان يكون توقيفاً من الله تعالى لانه ان
 كلامنا لم نعلم انه قد زاد بعض المرات دون بعض ولو امكن ذلك
 الكلام اشادة على ما يذكرون الاستحسان غير لاننا لا نعلم في
 الكلام الى ما توجهت الاشادة اليه وانما يعلم بعضنا من بعض كلامنا
 الى قصد وتخصيص الاشادة بحقيقة المشا الى لا يعلم بها كلام
 للهم المشا الى ادلجته او لونه فانما قد توافقت مواضعة بيننا ونالنا

تعالى بها علمنا وادع لمطابقة تلك اللغة وجماد ان يوقعنا بعد
 ذلك على لغات متباينة ولقد اجد المحصول قوله انه يعلم ان
 الاسماء كلها على ان مواضعة تقدمت بين دم عليه السلام في اللغة
 على لغة سألته ثم خالفه الله تعالى تلك اللغة ومعه الاسماء
 فالولا تقدم لغة فلم يفهم عنه تعالى بها علم الاسماء وليس يقتصر
 المواضعة بيننا على اللغات الى ان سيق على ما نحن قوم لان
 دواضعة الى الصاطح تعريف بفضنا مراد بعض ورد الاستماع
 بذلك ظاهر وما فيه لنا منفعة ولا وجه فيه من وجه الحق
 كالفسخ في الهواء وقد حير فيها ان يشير الى ما علمنا عند حاجتنا
 اذن يجوز فذلك قد حير ان يعبر عنه بعض الاسماء وانما فرع العقلاء
 في المواضعة الى الحروف دون غيرها من الاجناس لانها اسهل وانس
 ولاها من حيث كان مدركة اقرب الى ان يعرف بها المقاصد وضل
 في حيز اجراء الاسماء والصفات التي استحقها الله تعالى عليه من دون
 مدح قد علمنا على انه يحسننا عقلاً ان يجري الاسماء على مهيأاتها
 بيننا من غير منع وذلك بعينهم دليل على حسن مثله في القدم تعالى لانا
 اذا علمنا بالعقل ما هو عليه من كونها لما وقادوا وعلما من عندنا لانا
 جاز ان يجري عليه من الاسماء ما يفيد هذه المعاني المعروفة والافق
 بان من فضل في هذا الحكم بيننا وبينه تعالى وبين من فضل في العقل
 او غيرهم او بين بعض العقلاء وبعض اخر على ان موضوع اللغة يقيناً

على كل من حصل على المعنى المطابق لها فالخصيص في ذلك تقيض أصل اللغة
فإذا قيل ربما يتعلق بذلك مفردة قلنا لو تعلقت بشيء من ذلك مفردة
لمنع السمع من اجرائه فإذا لم يرد بالمنع منه قطعنا على استثناء المفردة
وقد ذكر ما يجري عليه من الأسماء اعلم ان الأسماء في اللغة
على ضربين أحدهما بعيد في المعنى فائدة مخصوصة كقولنا صار
وقائمه وعالم ويلحق بهذا الضرب ما يفيد تميز نحو قولنا اشارة وفائدة
وارادة فهذا الضرب مفيد لا يجري مجرى للقب المحض وان خالفنا
فائدة غيره والضرب الثاني ما لا يفيد لكن المقصد به التعريف نحو
قولنا زيد وعمرو وهذه تسمى هذه القابا ويقام مقام الاشارة
فالاسماء المفيدة وهي الصفات تجري عليه نعم بحيث استحق تعانيتها و
الالقاب المحضة لا يجوز اجراءها عليه تعالى عقلا وقد كان يجوز
يرد القيد بذلك فيحسب انه انما قبح اجراؤه لاستثناء الفائدة فيه واذا
نبه السمع على مصلحة اجرائه حسن وانما قلنا انه لا يجوز اجراء القاب على
تعالى عقلا لان الغرض في الألقاب الحاجة الى الاخبار عن الغائبة
لانامع المحصور يمكن ان خبر عنه بالاشارة اليه مع الغيبة لا يمكن
فاستعملنا اللقب ليقوم في الاخبار عنه مع الغيبة مقام الاشارة مع
وهذا غير متناهي في القديم تعالى لاننا نشك في كل حال من الاخبار عنه
بالاوصاف التي يختص تعالى ولا يشادك فيها مشارك لتج اجراء اللقب
عليه كما كان قد امكنت الاشارة الى الغائب وضع اللقب له وانما حو

باعت الحاجة مع امكان الاشارة اليه بحوازا الغيبة عليه والحاجة
الى الاخبار عنه ولا يلزم ان يكون اضافة الكنية الى اللقب او
ادخال لقب على غيره ممتنا لان المقصد في الاول التعريف في الثاني
غير ذلك من تعظيم وتعال فان العرب كانت تتفالا بالكنية ولا يفر
كثرة غير محض التعريف وقد بينا في مواضع من كلامنا ان قولنا شيء
ليس بلقب وان كان مفيد ولا يخصر عني ان يجري عليه تعالى
من غير سماع لان هذه اللفظة وضعت في اللغة لما صح ان يعلم بخبره
فان جميع المعلومات لما اشتركت في هذه الفائدة خرجت اللفظة
من ان يكون مخصصة بميزة فلا يرجع الى وقوع الاشتراك في مزية
لم تعد لانها غير مفيدة في نفسها وموضوعة لمعنى مفهوما والابواب
بجلا فذلك لانها لا تقيد شيئا لشي يرجع اليها في انفسها فكل
الكلام فيما يستحقه الله تعالى من الأسماء لما يرجع الى ذاته في وصفه تعالى
بالوجوه وما يرجع اليه اذا كانت لفظة موجود مستعمل فيما هو على
صفة يفارق بكونه عليها المعدوم ويصح الصفات الراجعة الى ذاته
من تعلق وغيره وكان القديم تعالى على مثل هذه الصفة وجب ان يسمى
موجودا بحكم اللغة ويوصف بأنه تعالى بابت لقيام هذه الصفة
مقام موجود ويوصف جل وعلى بأنه كائن مقيد لان هذه اللفظة
يستعمل في الوجود والكون في المكان ويوصف تعالى بأنه قديم وقد
اختلف الناس في معنى هذه اللفظة فقال ابو علي ومن وافقه ان فائدة

الموجود فيما لم يزل فعلى هذا الحد لا يتحقق هذه الصفة على الحقيقة
إلا الله تعالى ومزق ذلك اعتل بتناقض في الذات الواحدة
أنها قديمة محدثة كتناقض الوجود والعدم وقيل قولهم بناء قديم
والعرجون القديم مجاز وقيل قولهم أن هذه اللفظة يعنى المبالغ
في الوصف بالمقدم وكان أبوها شمس يعنى هذا الوجه وبغيره بان
الاسماء تؤخذ من الشاهد فلما كانت لفظة قديم إنما هي للوجود فيما
لم يزل لم يتحقق ما مستى في الشاهد والصحيح في هذا أن أصل وضع
اللفظة يقتضى المبالغة في المقدم ويعرف المسكين اختص بالاول
لوجوده ولا يوصف تعالى بأنه عتيق قديم أبو على فإنه اعتل بالتعدي
بان هذه اللفظة تستعمل فيما حدث من جنسه أنما له لأنهم يقولون
تم عتيق إذا طرأ عليه العتيق ولا يقال في السماء أنها عتيقة لما
لم يحدث من جنسها مثلها وعلة إلى هنا أن يقال هذه عبارة
عما أثر فيه الزمان وإنما قالوا تم عتيق لتأثير الزمان فيه لا لحدث
ما هو من جنسه لا ترى أنهم لا يقولون في الدنيا غير المصروفة بالأمس وإن
حدث من جنسها أنها عتيقة لأن الزمان لا يؤثر فيها وإذا
قيل لو في الدنيا غير الطويلة العهد من حيث أثر الزمان فيها وإن قل
التأثير ولم يظهر فالذي قاله أبوها شمس أقوى وأبش به بصوابهم
لا يسمون بعتيق إلا ما يظهر تأثير الزمان فيه أما بصلاح أو فساد
وما يتغير إلى حال أما مذمومة أو محمودة وإنما قيل في الدنيا تأثر

لأن طول الزمان يؤثر في حمته وقيل شارب عتيق لأن بطول الزمان
يرق ويشد وكذلك البيت العتيق ولا يقولون جبل عتيق ولا صخرة
عتيقة لفقد ظهور التأثير وقولهم فرس عتيق وسيف عتيق يراد لكم
والنجابة وجودة الأصل كما وصف البيت الحرام بأنه عتيق على سبيل
المدح والتعظيم وهذا غير ذلك الباب وعلى كلا الوجهين لا يجوز
وصفه تعالى بأنه عتيق لاستحالة معناه فيه فاما عادي منسوب
إلى عادي وأنه حدث في أيامه فمعناه يستحيل عليه تعالى ويوصف تعالى
بأنه باق ومعنى هذا اللفظة عندنا على بعيد تفي بالحدوث وإن الموصوف
بالحدوث لا يتحقق هذه التسمية وإن سمي بذلك كان مجازا وعندنا
ها شمس أنها بعيد استمرار الوجود وأنه غير متجدد وهذا القول لا يحسن
أهل اللسان يسمون كل موجود لم يتجدد له الوجود بأنه باق وإن
كان فيهم من يعتقد قدم الأجسام وفيهم من يعتقد حدوثها ومنهم
من شك في الأمرين وعلى المذهبين جميعا يتحقق تعالى بأنه باق وهو
تعالى بأنه دائم وهذه اللفظة معنيان أحدهما أنه موجود في الأحوال
كلها والمعنى الآخر أنه موجود في المستقبل فنصفه تعالى على الوجه الأول
بأنه دائم فيما لم يزل لأن الوجود ثابت له في كل حال ولا نصفه على
الثاني بأنه لم يزل دائما لأن الاستقبال إنما في لم يزل لكن في الاستقبال
دائما ويوصف تعالى بأنه قائم ويقوم على معنى الدوام ولا يوصف بأنه قائم
مطلقا لأنه لوهم لا شتاب وإن وصف بأنه قائم بنفسه فمعناه

الاستغناء عن محل في وجوده ويوصف تعارفاً سابقاً واستقراً
 واقدم وكان ابو علي يصفه بذلك ويقول ان هذه الاوصاف ينبغي
 تقدم وجوده ولا يقتضي وجود غيره ويعتدل بان القدرة يقال لها
 قبل الفعل وسابقتها وان لم يوجد مقدورها وكان ابو هاشم يذكر
 ان هذه الالفاظ يقتضي وجوده غيره في الحال حتى يكون استقراً ولا
 يجربها عليه تعالى فيما لم يزل ويجربها عليه بعد وجود غيره وما قاله
 ابو علي اشبه بالصواب لان الاستقار قد يكون لموجود ولمعدوم ينتظر وجوده
 لان هذه اللفظة اذا افادت تقدم وجود الذات لغيرها فلا فرق
 بين ان يكون تلك الذات المسوقة موجودة في الحال او مما توجه لانها سبق
 وجود اسمها على كل حال ويوصف تعالى بانه اول وقد ورد الكتاب
 فالقاعدة انه موجود قبل كل موجود قبل كل موجود ويحتمل ان يكون
 الخلاف بين الرجلين في اطلاق ذلك فيما لم يزل على ما ذكرناه في اسبق
 وسابق ويوصف تعالى بانه لم يزل وامتنع ابو علي من ذلك واعتدل بانه كلام
 غير تام ويحتمل ان يقرن بما يتم به وقال يحتمل ان يكون المقرون بالثبات
 فيقال لم يزل موجوداً او عالماً ولا يقال لم يزل غير فاعل لان قولنا لم يزل
 نفى وغرفا على نفى وثبتا على اثبات ووجدت بعضهم يحكم على ما سترانه
 اجاز ان يقال لم يزل غير فاعل والصحيح اجزاء لفظة لم يزل عليه من غير ان
 يعبرها الا ان معنى ذلك نفى الزوال عنه ونفي الروايل يقتضي اثبات مكانه
 قال مثبتاً وثابتاً ويصح ايضا ان نقول لم يزل ايضا غير فاعل لان نفى

انما يكون اثباتاً اذا تعلقت بشئ واحد فاما اذا تغير اما دخلا عليه
 لكن اثباتاً وقولنا لم يزل للروايل الذي هو العدم وقولنا غير فاعل
 نفى الفعل فكانتاً اخبرنا بانه فيما مضى ثابت غير فاعل
 فيما جرى عليه قد يكون قادراً اذا كان الفعل قد صح منه تعالى وجب
 ان يسمى قادراً لان اللغة توجب وصف من صح منه الفعل بانه قادر
 ويجب ان نصفه بانه قادر فيما لم يزل ولا يزال لان الفعل اذا صح
 منه تعالى لما يرجع الى ذاته وما هو عليه في ذاته حاصل في كل حال
 وانما لم يصح وجود الفعل فيما لم يزل الامر يرجع الى الفعل كما ان احداً
 قادر على ما يوجد بعد وفات كثيرة وان لم يصح وجود ذلك في الثاني
 الامر يرجع الى المقدور الى الصفة المصححة لا يحمي الفعل ويوصف
 تعالى بانه قوي لان معناه معوق قادر وانما يوصف الجبال وما استسجه
 بالقوى لحصول الشدة والصلابة على التشبيه بالقادر لان الشدة
 يمنع على بعض الوجوه من الكبير والقطع كما يمنع القادر ويوصف تعالى بانه
 قدير ومقتدر لان ذلك مباينة في وصفه بالقدرة ويوصف تعالى بانه
 قاهر على معنى المباينة في كوننا قدروا وصفه ابو علي بانه قاهر فيما لم يزل
 كما انه قادر فيما لم يزل ومنع غيره من ان يوصف بذلك فيما لم يزل
 بان هذه اللفظة تقتضي بانه قاهر غيره ومنعه وذلك منتفياً فيما لم يزل
 كان ابو علي يقوى قوله بانه قاهر فيما لم يزل بان اهل اللغة يصفون
 الجبار بانه ملك وما لك على معنى المباينة في وصفه بالقدرة وقد



نفسه بأنه ملك يوم الدين والدين منها هو الجزاء فلا معنى لوصفه
بذلك إلا أنه قادر على التصرف فيه من غير منع لأن حقيقة المالك هو
الذي له التصرف في الشيء وليس لأحد منعه منه ولهذا الواظها عند تصحيح
الكلام بأن يقول ما لك ليس داره ووجهها وما أشبه ذلك و
الوكيل وإن كان له أن يتصرف فيما وكل فيه فليس بمالك لأن تصرفه
في الحكم كالغير من حيث فعل الأمر ورجعت فائدة إليه والصبي أمانه
أن يملك لأن تصرف غيره ترجع فائدة إليه كأنه هو المتصرف ويوصف
تعالى بأنه تعالى رب من حيث كان ما لك ولهذا يقولون ربنا لدار
بعض ما لكها ولا يطلقون ذلك إلا في الله تعالى ويعتدونه في غيره و
يوصف تعالى بأنه سيد بمعنى أنه مالك لأنهم يصفون ما لك العبد بأنه
سيده ويصفون مقدرة القوم وكبيرهم بأنه سيد لما كان يملك تدبيرهم
ويوصف تعالى بأنه صمد ولهذا اللفظة معنيان أحدهما معنى سيد وهو
المالك فيكون على هذا الوجه من صفات لذات فخرى عليه فيما لم يزل و
المعنى الآخر أنه يصمد إليه في الحاجات وهذا الوجه يليق بصفات الفعل لأنه
إنما يقصد إليه في الحاجات إذا خلق تعالى من يفتح ذلك منه اللهم إلا أن يراد
أنه معنى يستحق ويلقب به أن يرجع إليه في الحاجات فيخرج عن باب صفات الفعل
ويوصف تعالى بأنه اله بمعنى أن العباد دة تحوله وإنما تحوله العباد دة لا بغيره
خلق الأجسام وأحيائها والأنعام عليها بالنعمة التي يستحق بها العباد دة وهو
تعالى كذلك فيما لم يزل فوجب أن يكون الها فيما لم يزل ولا يجوز أن يكون
تعالى لها لأعراض ولا الجوهر الواحد لا يستحالة أن ينعم عليها بما يستحق

العبادة وإنما هو آله للأجسام الحيوان منها والجماد لانه تعالى قادر
على أن ينعم على كل جسم بأمعه يستحق العباد دة وفي الناس من منع من أن يكون
الها للجماد لأن الجماد في الحال لا يجوز أن يستحق عليه العباد دة وهو
جماد وهذا غلط لأن معنى آله ليس هو من يستحق العباد دة لأنه لو كان
كذلك لم يكن الها فيما لم يزل ولا بغيره فيما لم يزل وإنما معناه أن الجماد
يستحق له ومعنى ذلك أنه قادر على الأنعام بالنعمة المحصورة فإذا هذا هو
معنى آله والحيوان والجماد فيه سواء وأما وصفه تعبد بالله فبأن
أحدهما أن أصله لاؤه والله هو لا له فإذا أدخلت الألف واللام على
فصار الله والوجه الآخر أن الألف واللام أدخلتا على آله الإله و
خففت الهمزة وأدغمت إحدى اللامين في الأخرى فصار الله ويوصف تعالى
بأنه عزيز ومعناه أنه تقدر على الأمور لا يلحقه منع ولا ذلة ولا نقصان
وقد وصفوا الأرض الصلبة بأنها غير كسدتها وامتناعها وبشبهوها
بالقادر من حيث صعب صلابتها التصرف فيها كما يوصف منع القوى
ويوصف تعالى بأنه كريم على وجهين بمعنى أنه عزيز كما يقولون فلان كريم
وفلان أكرم على من فلان أي أغر على منبه والوجه الآخر أن يكون كريما بمعنى
فاعل الكرم والأنعام ومن هذا الوجه يليق بصفات الأفعال ويوصف
تعالى بأنه حياد ومعناه أنه غير زلاتيال باهتضام ومن ذلك أنهم وصفوا
التمثلة بأنها جلدة لما بعد مثالها ويوصف تعالى بأنه محيط وما جدد
بعض غريز وكريم وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه محيد لما كان لا يبال بتغير

وتبدل وما جرى مجرى ذلك ويوصف تعالى بأنه كبير ومتكبر وتجر
وعظيم ومتعظيم وجليل وفريد هذه الأسماء ترجع إلى نهاية العظيم
والملاح وقد قيل كبير القوم سيدهم وقد ينسأ أن السيد هو المالك
يوصف تعالى بأنه على وعال ومتعال ويراد بذلك أنه قاهر للأشياء
قادر عليها كما قال نغم ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من الإلاد
لذهب كل له بما خلق ولعل بعضهم على بعض أراد تعالى غلب بعضهم
وقهره وقال تعالى أن فرعون على في الأرض أي قهر أهلها وقد قيل
أن معنى ذلك التنزه عن القبايح نحو قوله تعالى تعالى عما يشركون
يوصف تعالى بأنه مستول على الأشياء بمعنى القدرة عليها من قولهم
استولى فلان على البلد إذا قهر أهله وأقدر عليهم ويصح وصفه بذلك
فيما لم يزل ولا يوصف بأنه مستول على سبيل الإطلاق لأنه لا يفيد
وإنما يفيد الاستيلاء على سبيل المجاز ويوصف تعالى عند أبيه بأنه
مستطيع على معنى أنه قادر ووصفه أيضا بأن الفعل يكتد ويتهيأ له
وأجرى مستطيعا مجرى قادر وفي الناس من امتنع من وصفه بمستطيع لا
من الاستطاعة التي هي القدرة ويلزم من ذلك الامتناع من وصفه
بأنه قادر لا شتقا من القدرة ولا يوصف تعالى بأنه مطيق لأن معنى
الطاقة تيقن الجهد والمشقة لا هم يقولون هذا مقدار طاقتكم
يقولون مقدار وسعته ويقول أحدهم لا ألتحق هذا إذا كان يسوق عليه
وإن كان قادرا على فعله ويوصف تعالى بأنه ذو قدرة وذو قوة

بمعنى أنه قادر فإن أوهم إطلاق ذلك قيد ولا يوصف تعالى بأنه رفيع
ولا شريف لأن حقيقتهما في ارتفاع المكان وإشرافه وإنما مدح بذلك
وأجرى على غير هذه الفائدة على سبيل المجاز والاستعارة وقوله
تعالى رفيع الدرجات إنما هو وصفة للدرجات لآله ولا يوصف تعالى
بأنه متين ولا شديد لأن معنى هاتين اللفظتين الصلابة وهي مستحيلة
عليه نعم وقوله نعم هو أشد منهم قوة مجاز لأن القوة التي هي القد
لا يوصف بالبشدة وهو تعالى قادر لا بقدرة فصل فيما جرى عليه
تعالى من الأوصاف لكونه عالما وما يتعلق بذلك إذا كان العالم من
من اختص بحال يصح لأجلها منه الفعل المحكم متى كان قادرا عليه كما
الله تعالى على هذه الحال في جميع الأحوال فيجوز وصفه بأنه عالم فيما لم يزل
ولا يزال ويوصف تعالى بأنه عارف لما وراء هذه اللفظة للفظ عالم
ووصفه أبو علي بأنه دار بمعنى عالم واستشهد بقول الشاعر لا نعلم لا
أدري وانت الداري والاولى أن لا يطلق عليه تعالى هذا اللفظ لأنه
يفيد استدارك العلم ولهذا لا يقولون دريت أن السماء فوقي وإن
الأشياء أكثر من واحد ويجري ذلك مجرى متيقن وفطن ويوصف تعالى
بصير بمعنى عالم لأن هذه اللفظة حقيقة في العالم كما أنه حقيقة في
الرؤية ولهذا يقولون فلان بصير في الوقت والطب إذا كان عالما
بما يوصف بذلك فيما لم يزل على الوجهين معا ويوصف تعالى بأنه حكيم
بمعنى أنه عالم كما قال نغم وأيتناه الحكمة وفصل الخطاب وتفيد هذه اللفظة

ايضا انه فعل الافعال المحركة فيما لم يزل كما يقال عالم فيما لم يزل
ويوصف تعالى عندنا على بانه واحد بمعنى عالم ويجري عليه فيما لم يزل
وللفظة واحد معنى اخر وهو مذكر فيجري عليه الآن وان لم يجر فيما
لم يزل ووصفه تعالى بانه راء بمعنى عالم وذكر ان هذه اللفظة تفيد العلم
والادراك حقيقة واذا اجريت بمعنى العلم ووصف تعالى به فيما لم يزل ولا يوصف
تعالى بانه طيب مطلقا وان كان الطيب هو العلم لقولهم فلان طيب
اذا كان عالما به لان قلب الاستعمال والعرف قد نقلت هذه اللفظة الى
مرادها صانعة معروفة ولا يوصف تعالى بانه متيقن ومبين ومحقق لا فائدة
هذه الالفاظ يقتضي استدراك العلم بآلة اتم لا يقولون تيقنت او
تبينت او تحققت ان الاسماء فوق ولا يوصف تعالى بانه فهم او فطن لا فائدة
فايدة ذلك باستدراك معنى الكلام وتلقته بسرعة ومثل هذه الالفاظ لا يوصف
تعالى بانه يشرف في الامور فاما الفقه فلا يوصف تعالى به مطلقا لانه
مختص بالتعارف بعلوم معينة لها جهات مخصوصة وقد قيل انه
الفقه يقتضي استدراك العلم مثل فطن ويختص بعلم الكلام دون غيرها
ولا يوصف تعالى بانه يحسن بالاشياء فاما ابو علي فانه امتنع من ذلك
لان حقيقة هذه اللفظة تفيد اول العلم بالمدركات ولا اول الكون
تعالى بما لا يعلمه وعندنا في هذا ان هذه اللفظة تستعمل في
يدرك بحاسة ويعلم من هذا الطريق وكلا الوجهين يستعمل في
ولا يوصف تعالى بانه شاهد لان مفهوم هذه اللفظة تفيد حصول

مر
امور

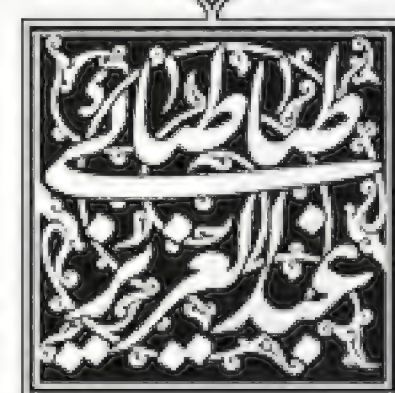
علم عن طريق هو الادراك وذلك يستحيل فيه تعالى ولا يوصف تعالى
بانه مطلع لا قضاء هذه اللفظة لعلوا المكان للحاشي وشرافه و
انما يوصف احدا بها على معنى العلم مجازا ولا يوصف تعالى بانه خادق
لان الخدق في اللغة هو القطع وانما يقولون خدق بمعنى قطع على علم
وقع منه وذلك يستحيل فيه تعالى ولا يوصف تعالى بانه حافظ بمعنى
العلم لان مفهوم هذه اللفظة تفيد المنع من هلاك الشيء وتلفه كايكون
حفظ متاعه وما له وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى لانه عالم لنفسه يستحيل
ويستحيل وصفه بان علومة محفوفة ويوصف تعالى بانه حافظ لنا بمعنى
الدفاع عنا والحراسة لنا ولا يوصف تعالى بانه معتقد لان هذه اللفظة
جرى على الواحد منا في الاصل مجازا والمجاز لا يحل طرده في كل موضع و
لا يوصف تعالى بانه عاقل لا يمين احدهما ان وصف العلم بانه عقل
على سبيل المجاز والتشبيه يقال الناقة اما لا يمين من البيع او لان
العلم الذي هو عقل يمين غيره مما هو فرع عليه من الروايات وما هو مجاز
لا يقاس عليه ولا يطرد في كل موضع والامر الاخر ان العقل فايدة منع
النفس ما تشبهه ومنع ما هو فرع من الروايات وكلا المعنيين لا يجوز عليه
غير انه تعالى لا يوصف بانه غير عاقل لانه يؤهم انه على اضداد علم
اوليس بعالم وضال فيما يجري عليه تعالى لكونه جيا وما يرجع ذلك
اذا كان الحي من لا يعتقد كونه عالما قادرا ولا يجهل ان يكون عالما
قادرا الا هو وعلينا انه تقع على هذه الحال فواجب ان نصفه به حي

لحصول المعنى فيه ونصفه تعالى بانه راء ومدرك وسامع وبصر
لان ذلك كله واجب عن كونه حيا وانما نصفه بذلك عند وجود
المدركات لان الوجود شرط في تعلق الادراك ولا نصفه بذلك
فيما لم يزل لانه يقتضي وجود المدرك ونصفه تعالى بانه يسمع
فيما لم يزل لان فائدة ذلك انه علو حال بحيث ان يدرك
المسموعات والمبصرات اذا وجدت وليس له تعالى يكون سمعا بصيرا
صفة زائدة على كونه حيا وقد بينا ذلك فيما مضى في الكتاب ولا يوصف
تعالى بانه ناظر الى رايه لان معنى هذه اللفظة قلب الحد في جهة
المرئي طلبا لرؤيته وان وصفنا تعالى بانه ناظر الى رايه اذا اقتضاه
ولا يوصف تعالى باسم وذائق لانا قد بينا في ضد هذا الكتاب
ان ذلك ليس لعبادة عن الادراك وانما هو عبادة عن تعظيم الجلال
وانهم يقولون شتمه فلم اجده ربحا وذوقه فلم اجده طعما
فصل فيما جرى عليه من الاوصاف التي لا يختص بنوع مفرد
تعالى بانه واحد على احد معنيين احدهما انه لا يتبعض ولا يتحرى وان
لم يكن هذا الوصف اذا اريد به هذا الوجه من اسماء التعظيم والمدح
والمعنى الاخر ان نصفه تعالى بانه واحد بانه منفرد بصفات نفسه ^{الغنية}
وهذا الوصف يقتضي المدح والتعظيم ويوصف تعالى بانه فرد ومنفرد
بمعنى انه واحد كما يقولون فلان فرد عصره وواحد دهره ولا يوصف تعالى
بانه فرد لان هذه اللفظة تفيد القلة والاختصاص ويقولون ما يحسنا

فلان الافذاذ يريدون قليلا ولا يوصف تعالى بانه وتر لانه غير مفيد
تعالى واحدا وانما يفيد عدد الانصاف له كما يفيد الزوج عددا
له نصف وهذا يستحيل عليه تعالى ويوصف تعالى بانه غني ومعنى
ذلك انه حي غير محتاج ولا يجوز عليه الحاجة وهو تعالى غني لنفسه
ويوصف تعالى بذلك فيما لم يزل ولا يزال ولا يوصف تعالى بكل
يقتضي كونه محتاجا ونفي كونه غنيا كوصفه بانه يسر ويفرح وخاف
ويرجو ويشفق ويفزع لان ذلك يقتضي جواز اللذة والالام عليه
ولا يوصف تعالى بانه يغم ويخدر ويخاف ويشفق ويفزع لان
ذلك كله يرجع الى اعتقاد او ظن للوصول المضاد الى المعقود
ما يستحيل عليه تعالى ولا يوصف تعالى بانه يلد وبالكه لا يستحال له
والنفاد عليه ويوصف تعالى بانه شئ من حيث هو ان يعلم وخبر عنه
وقد تسمى تعالى بنفسه بذلك ولاولى ان يجري عليه تعالى الوصف
من جهة اللغة واقتضاءها الاجراء هذا الاسم بخلاف ما ذهب اليه
قوم من اجرائها عليه تعالى سمعا وشرعا لانها ليست بصفات
في الاصل وانما الاجد وقوع اشتراك سميا تعالى في ما يدتها تحت
من الافادة فلا يرجع الى ميزها لم يفد واللق لا يفيد شئ يرجع
الى وصفه والدليل على انها مفيدة انه لا يجوز تغييرها وتبدلها
واللغة على ما هو عليه ويجوز ذلك في الالقاب وقيل انه غير متبع
ان يكون مفيدة من حيث ما يتعلق العلم به مما الدوان مما يتعلق

العلم به من الالوان والصفات وهذه فائدة معقولة وتجري هذه
اللفظة على القديم والحديث والموجود والمعدوم لانهم يقولون علمت
شيئا موجودا وعلمت شيئا معدوما وفعلت شيئا بالامر وسافعل
شيئا عند وفاة الله تعالى ولا نقول شيئا اني فاعل ذلك عند الان
شاء الله ويوصف تعالى بانه ذات وفائدة هذه الصفة في اصطلاح
المكالمين انه يصح ان يعلم ويختص بصفات بين بها من غيره وقد يضاف
اليه تعالى هذه الصفة فيقال عالم لذاته وقادر لنفسه بلا حيلة
في الاختصاص بهذه الصفة على حد لا يمكن اخرا منه لان اهل اللغة
يفيدون ويقولون ضرب فلان فلانا بنفسه للاختصاص بضمير
لا يوصف تعالى بانه نفس مطلقا وان جاز على سبيل الاضافة فيقال
عالم لنفسه لان اطلاق هذه اللفظة تنافي الاجساما مخصوصة
ويستعمل على سبيل الاضافة فيقال نفس كذا كما يقال ذات كذا
ولا يوصف تعالى بانه معنى لان ذلك يفيد القصد بالكلام لانهم يقولون
فهمت معنى كلامك وما هذا معنى كلامي ويجوز ان يقال انه تعالى
بالشديد لانه المقصود بالكلام ويوصف تعالى بانه غير الاشياء وفائدة
هذه الصفة اختصاصه بصفات ونها ولا يوصف تعالى بانه تام
ووافر وكامل لان هذه الاوصاف يقتضي نقصا ناقدا من اوصافها
بعد ان كانت غير كاملة وذلك يستحيل عليه تعالى ويوصف تعالى بانه
سبح قدوس والفايدة في ذلك تربيته عملا يجوز عليه في ذاته

وفي لغائه ولا يوصف تعالى بانه فوق مطلقا لانه يقتضي العلوي
المساواة ويصح على سبيل التقييد وقال تعالى وفوق كل ذي علم عليم
ولا يوصف تعالى بانه قريب مطلقا لانه يفيد القرب في المساواة ويصح
بانه قريب من المحسنين بمعنى انه قريب من دعائهم واجاباتهم ويوصف
ايضا بهذا مجازا من حيث كان عالما ببناء باعمالنا كعلم القريب بنا
يقرب منه ويوصف تعالى بانه قريب بمعنى ان عبادته حق فهو مجاز
على كل حال ويوصف تعالى بانه لطيف مقيد بالتدبير والضعف
ولا يطلق عليه تعذر لاقتضائه اللطافة ومن صفات الجواهر واتسع
ابو على من وصفه بانه رفيق قال لان الرقيق هو الاحتيا لاصلاح
الامور والتوصل اليها وذلك مستحيل عليه تعذر وليس يتبع وصفه
بذلك مقيدا فيقال رفيق بعباده اي منعم عليهم وتخفيف عنهم
ولا يوصف تعالى بانه حسن ولا جميل لانهما يقتضيان حلا بصورة
فان اريد بالحسن خلاف القبح المستحق الذم فاذ ذلك الحدوث على
بعض الوجوه وهو مستحيل منه تعالى ولا يوصف تعالى بانه لطيف
لانه يفيد ازالة الدرن ولا يوصف تعالى بانه ذخر لان ذلك
انما يستعمل حقيقة فيما يصح ان يدخره للانسان ولا يوصف تعالى بانه
سند لان حقيقة هذا اللفظ يستعمل فيما يستند اليه الاجسام
فالكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات الراجعة الى
الافعال فيما يجري عليه تعذركونه فاعلا اذا كان معنى وصف الفاعل



بأنه فاعل إذا اوجد ما كان قادرا عليه وهذا المعنى ثابت فيه
وجب وصفه بأنه فاعل وهذه اللفظة على الحقيقة تفيد غير
من وصف بها لأنها تفيد وجود المقدور وحده وهذه
فايدة ترجع إلى غير الاسم لأن هذا على ظاهره لا يتحقق قولنا
فاعل فيه صفة في المقدور وهو وحده وحكما للفاعل الذي
اجرينا عليه هذا الاسم لأن وجود مقدوره حكم يرجع إليه فقد ائتم
فيما يرجع إليه فائدة وإن لم يكن له بكونه فاعلا حال وغلاطية
في قوله أن لفظة فاعل اسم للفاعل وفعله جميعا لا نأقوله فاعل
الفاعل قد دللنا عليه وذاته فيصف الفاعل بما لا يليق بالفعل البتة
ولا يجوز إجرؤه عليه وجري اسم الفاعل مجرى قولنا اسود في الزمان
إفاد وجود السواد فليس باسم للسواد بل للجسم لا للأسود وكان الأولى
يقول الأسماء مشتقة من الفعل لا تحرى إلا في حال وجود الفعل
لا قبله ولا بعده ويجري مجرى قولنا متحرك ما خوذ من الحركة ولا يجري
الأعلى ما فيه حركة في الحال وقول ابوها شمر يخالف في ذلك ويقول
قد يشق الاسم من الفعل المستقبل وبعد وجوده يقال زيد ضارب
مذا وضارب من ثم يرجع عن ذلك فقال يشق الماضي والحاضر
ولا يشق من المستقبل وهذا أولى لأنهم لا يشقون ما لم تقع فإذا
قالوا زيد ضارب غدا فالمعنى أنه يكون في غدا ضارباً ولا يشق
السمية إلا الآن والماضي ولا شبهة في الاشتقاق منه لأنه إذا كانت

فايدة قولنا ضارب أن مضره به مقدور من الضرب وجد
وهذه الفائدة ثابتة فيها هو موجود من الضرب وفيما يقتضي
لأنضفه تعالى بأنه فاعل فيما لم يزل لأن هذا الاسم يشق من
الفعل ولم يوجد الفعل فيما لم يزل ونضفه تعالى بأنه فاعل فيما
لم يزل ويفيد عدم الفعل في تلك الأحوال ونضفه تعالى بأنه محدث
وموجد لما شاركه هاتين الصفتين لفائدة قولنا فاعل ولا يصح
وصفه تعالى بأنه تارك لأن هذه اللفظة تفيد في عرف المتكلمين
ما لا يجوز عليه تعالى لا نأقوله فيما مضى من هذا الكتاب أن
حد الترك هو ما ابتدئ بالقدرة بدلا من ضد له يصح ابتداءه على
هذا الوجه ومعنى هذا الكلام لحد لا يصح فيه تعالى واللغة وإن ابادت
في التسمية بالترك من كان غير فاعل فلا نضفه تعالى مطلقا بأنه
تارك على مذهب اللغة لأن عرف المتكلمين أخص في اسمائه وفيما
من اللغة وإن قيدناه فقلنا أنه تارك بمعنى أنه لم يفعل جاروا
تعالى بأنه مخترع لأن فائدة هذه اللفظة إخراج الفعل من العلم
إلى الوجود وهي ثابتة فيه تعالى ولهذا الكلمة في العرب فائدة
أخرى وهي إحياء الفعل في الغير من غير أنه ولا سبب والوجهان
ثابتان فيه تعالى وعلى الوجه الثاني لا يكون أحداً مخترعاً أو
يوصف تعالى بأنه مبدع وفائدة هذه اللفظة لوصف إتيان الفعل
لا على مثال وقيل أنه يفيد معنى الاختراع وقولهم فيمن فعل شيئا

لا توجيه الشريعة بانه مبتدع وفي فعله انه بدعة يقوى الوجه الاول
ويوصف تعالى بانه منشي لان ذلك لا يجاد في غير بلاسيب ^{ويوصف}
تعالى بانه صانع لان معنى هذه اللفظة مغنى عن ان استعملت في
التعارف في الحرف وعند ابي علي انه تعالى يوصف بانه عالم لانه
بمعنى فاعل ومحدث ومنع غيره من ذلك وقال هذا الوجه يقتضي تعالى
الجوارح في الفعل ولا يوصف به ويقوى هذا المذهب الثاني لانهم لا يصفون
افعال القلوب بانها اعمال ولا يقول علمت بقلبي علمت يدي ^{ويوصف}
تعالى بانه خالق لان فائدة هذه اللفظة وقوع الفعل مقدرا
غير متناه عنه وبالعرف لا يطلق هذه اللفظة الا فيه تعالى وقيد
في غيره ويوصف تعالى بانه مقدر ومدبر من حيث فعل تعالى وليس ليا
ويوصف تعالى بانه يكون ومثبت لان ذلك يقتضي ايجاد افعاله ^{ويوصف}
ويوصف تعالى بانه مكتسب لانه يفيد اختلاف المنافع ودفع المضاد
ويوصف تعالى بانه محسن على احد معنيين احدهما من حيث فعل الحسن وهو
لا يتعدى والثاني من حيث فعل الاحسان وهو متعدى وعلى هذا
لا يوصف تعالى بفعل العقاب بانه محسن على طرفي التعدي ^{ويوصف}
تعالى بفعل ذلك بانه محسن على الوجه الذي لا يتعدى ويوصف تعالى
بانه سمع ومتفضل وجواد لوقوع الافعال التي يقتضي اجراء هذه الصفات
عليه منه تعالى وليس يجب ان يتكرر منه الفضل حتى يوصف بانه متفضل
بل يوصف بذلك بفعل القليل والكثير واما جواد فلا يوصف

من اكثر من فعل الجود والفضل وفوق قوم من جايده وجواد قالوا
يوصف من فعل المرة الواحدة بانه جايده ولا يوصف بانه جواد الامع
الاكثر والخطا من قال ان الجواد من بذل جميع ما في رصده وذكر ان
الفرس لنا ووصف بانه جواد لا خراج جميع ما في رصده من الخض وادعى
ان الله تعالى لا يوصف بانه جواد الا اذا فعل من الجود ما لو زاد
عليه لم تكن الريادة حنة وانما قلنا بخطا من قال ذلك من جهة ان
اهل اللغة يسمون من اكثر الافعال والاعمال على قوم بانه جواد
وان كان متكنا للثرة ما له واتساع حاله ان يفضل على من هو
اكثر عددا منهم فعلم انه لا يعتبر بانواع الوسع وصفة الفرس بانه
جواد مجاز لانه غير مطرد في كل موضع فيه استفرغ الوسع الا ترى
ان من استفرغ وسعه وطائفة من في السعي والعد ولا يوصف بانه
جواد ويوصف تعالى بانه مصيب وحكيم لافعاله كلها صواب وحكمة
وقد يوصف المصيب بانه مصيب بالفعل الواحد من الصواب وان
لم يكن كذلك وقيل معنى وصف الحكيم بانه حكيم انه لا يخلط افعاله شيئا
من السفه الا ترى انه لا يوصف بالحكمة من يفعل الحكمة نادرة والسفه
اخرى ويوصف تعالى بانه عدل بالتعارف لان قولنا عدل في اصل اللغة
يتناول الفعل اذا كان حسنا وبالعرف يسمى بالفاعل الذي لا يخلط
افعاله سوى العدل ويوصف تعالى بانه مبدي ومعيد لانه تعالى ابتداء
وانشاء ومعنى معيد انه يعيد ما تقدم اجماده وقوله قوم لكان

معتبر هو ما ذكرناه لما وصف القديم تعالى في هذه الحال لا تقطع
في هذه الأحوال على أن تعالى قد أعاد شيئاً من أفعاله وذكره لأن
معنى هذه اللفظة أنه يعيد في أفعاله واحسانه حالاً بعد حالاً و
وصفه تعالى قوم بأنه مقلد على الفعل فاصداً والاولى أن لا يوصف
بذلك لأن مقدمات الفعل لما فيه مشقة وكلفة وتحوق ولهذا
يقولون اقدم في الحروب ولا يقولون مثل ذلك فيما فيه متعة ولذة
ويوصف تعالى بأنه يقدم على الفعل فهو قادم بمعنى عِدَّ قال الله تعالى
وقد سنا إلى ما عملوا فجعناهم هباءً منثوراً والقادم من سفره مقادير
للعود يوصف بذلك ولا على هذا أنه قد يستمر قادم من سفره وإن
كان نائماً أو مغيباً عليه لأن ذلك مجاز وحقيقته قدم به و
اقدم من سفره كما يسمون من سير به ولا يشعرون بما يجازوا فنقلوا
اسم الفاعل فيه إليه مجازاً ويوصف تعالى بأنه قاصر لأفعاله
بمعنى أنه خلقها ويوصف تعالى بمقتضى الواجبات من أفعال عباده
بمعنى لزمها وإذا أومأ إلى ذلك فمن ذلك قول بيايرى الأيهام ويوصف
تعالى بأنه معدوم ومغيب لأنه يقوى العالم بفناء يفعل فيوصف
بأنه معدوم ومغيب ويجوز هذه الفائدة فائدة قولنا بأنه تعالى
لأن القدرة تتعلق بفعل الفعل ولا يتعلق القدرة بالعدم وإنما يتعلق
بفعل الفعل الذي يكون بعد العدم والفناء ويوصف تعالى بأنه محرك
وسكن ومقو ومحي وميت لمضوا ما يشق من هذه الأحوال

ويوصف تعالى بأنه مكلف وملزم لأنه تعالى قد كلفنا والزنا فحرم
وصفه بأنه مكلف وملزم وقد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب
حقيقته التكليف والخلاف فيه ودللنا على الصحيح منه ويوصف
تعالى بأنه دال ودليل لأنها اسمان لفاعل الدلالة فإن أهم
الطلاق دليل فيه تعالى من حيث سمي للدلالة والمنطوريها بهذا
الاسم قيد بيايرى الأيهام ويوصف تعالى بأنه منور على وجهين
أحدهما أنه تعالى فاعل النور والآخر بمعنى أنه ناصب للدلالة على الحق
ولا يوصف تعالى بأنه نور على سبيل الحقيقة وقوله تعالى الله نور
السموات والأرض معناه أنه منورها أو فاعل لأهل السموات والأرض
من الدلالة والبيان ما يستضيئون به كما يستضيئون بالنور ويوصف
بأنه هادٍ لأنه فاعل للهدى الذي هو الدلالة على الحق ويمتيزه
من الباطل وهو أيضاً الهادي لأهل الثواب إلى طريق الجنة والثواب
ويوصف تعالى بأنه مضل مقيتد بالعقاب والعدول عن إدخاله
إلى الدخال النادر ولا يطلق ذلك لئلا يوهى الاضلال عن الدين ويوصف
تعالى بأنه مضطرب وكان أبو علي يقول معنى هذه اللفظة هو أن يفعل
ما لا يتمكن المفعول فيه من دفعه عن نفسه ولا يراعى كونه من جنس متحرك
وكان أبو هاشم يذهب إلى أن الاضطراب في اللغة هو الاضطراب في العمل
اضطراباً للعدو والى الجمل بمعنى الجأنا إليه وفي عرف المتكلمين يقيد أن
يفعل في الإنسان ما هو من جنس مقدور به ما لا يتمكن من دفعه قول

الى هاتين اول واصل كل المذاهبين بوصف تعالى بان يد مضطربا
 تعالى الى هاتين لان احدا لا يوصف بان يد مضطربا الى هاتين وهو وصف بان
 وصف الى هاتين العزيمه وهو وصف تعالى بان يد باطفت العباد وهو وصف
 وهو وصف لان تعالى قد فعل ما يشقونه هذه الاوصاف وقام
 بان يد باطفت على وجه المعنى الراس والخطف وهذا المعنى لا ينحصر في
 المكلف بل يتعدى الى غيره فممن لا يحيا وهو وصف تعالى بان يد غير
 هذا الوصف يتعدى الى الكفار من فعل الخير والى غيره عليه تعدي
 الوجه وامتنع ابو هاشم من اجراء الجرح لان هذه اللفظة قيد
 فائدة الفاعل فادخل اللفظة فاصلا لم يجره ولا الى ان يكون
 سبب الامتناع من اجراء لفظه الفاعل المنع الزم والامتناع وان
 كان قد قال قوله ان هذه اللفظة قيد فريضة معلومة في قوله
 او الفاعل وذلك سبيل فيه تعالى ويوصف تعالى بان يد المومنين
 وحاصل ذلك الكافرين والمضرة هي المعقولة والتوابع التي ثبتت وقيل
 فاحل ذلك بالمومنين والخذلان هو العقاب لما جرى مجرا من
 امر المومنين وعبادتهم بان يخلصوا الكفار ويقتلهم ويتكلمهم
 يوصف تعالى بان يد حرم ويحرم وراحم وهذه الاوصاف شقة
 من الصفات وهي النعم وفي الوصف ان يخرج ما حقه من النعم فيحصل الله تعالى
 بها وقيل ان تلك المزية لما هو من حيث فعل النعم التي يستحق بها الثناء
 ولا يشترك في هذا الموصوفه ويوصف تعالى بان يد بياضه وشار



للمومنين وكذلك بان يد اقام لان البر هو الاحسان والافعال موقوم
 لان تعالى عبادا ولا يجوز تخصيص من هو كونه تعالى بها والمومنين
 لان الشار هو ما حصل السرور او السابا به واذا اتفق الله تعالى الكفار
 وانعم عليهم واحسن اليهم فقد سرفهم بان فعل سبب سرفهم ولا شبهة
 في انه تعالى هو الرزاق والكفيل بالارزاق ويوصف تعالى بان يد
 على وجهين احدهما انه مصدر في نفسه وليا له والاولى بان يد
 الاخر انه يومن العباد من انما قد حققهم ويؤمن مستحق الثواب من
 العقاب ويوصف تعالى بان يد مهيمن بمعنى انه امير على جميع الامور
 ويوصف تعالى بان يد طالب والمعنى فيه انه تعالى الحق المظلم والياء
 من حيث امر ابد الله اليه وهدى عليه ولذا امر الحاكم برده على الحق
 قيل انه طالب لحقه وهو تعالى طالب في الآخرة الحق المظلم لا المخذل
 لحقه من العالم ويوصف تعالى بان يد مدرك على معنى وصوله الى امراده
 لان من وصل الى امراده قبل دراكه او هم اطلاق هذه اللفظة
 التي تحصل الحق عند كونه رايها ولجودها قيدا بربنا لا الهام
 تعالى بان يد شاكر وشكور غرنا وقد نطق القرآن به والمعنى ان الشكر
 كما كان معناه الجاء على الفعل والمقابل له وكان الله تعالى على
 على الطاعات يستحق ان يذكر او ايضا قد سمي الله بالشيء باسمه كما
 تعالى وجزا لشيء سميته شيئا وهو تعالى عباد لنا على شكرنا له
 فسمى الجاء على الشكر باسم الشكر واما شكر فهو ما فعله في فعل

شكورا ويوصف تعالى بأنه حميد ومحمود وما دح وذام والمحمود
من حمده غيره واستحق الحمد عليه وحيد مبالغته في المحمود مثل
قتل ومقتول ويوصف تعالى بأنه تعالى ثاب وبأنه أب قال الله
ويا بني لله ألا إن يتم نوره ولا بقاء هو المنع وليس بالكراهية و
لهذا تمدحت العرب به فقالوا فلان يابى الضيم إذا امتنع منه
ولا مدحة في وصفه بكراهية الضيم ويوصف تعالى بأنه وكيل
ويجب أن يقيد فيقال وكيل علينا بمعنى أنه متجلبا بمورنا وهي
مغنى قولنا حبنا الله ونعم الوكيل والوكيل في الاطلاق يقضي في
العرف انه القيم بمور غيره على سبيل النيابة ولا يوصف بأنه متوكل
لانه تعالى لا يسند امره الى غيره ويوصف حذبا بأنه متوكل على الله
تعالى لاستناده الى معونه ولا يوصف تعالى بأنه ضابط لانه يقضي
فعل الصوت بآلة الا ترى انه لا يوصف بحج بأنه ضابط ولا يوصف
تعالى بأنه لا فظ لهذا الوجه ولا يوصف تعالى بأنه خطيب ولا قاض
لان ذلك يفيد الحضور والمواجهة ولا يوصف تعالى بأنه بليغ فصيح
لانها من اسماء الكلام ولا يوصف تعالى بأنه ظهير ووزير ومساعد
ومعاضد والوجه الصحيح في المنع من هذه الالفاظ انها يقضي المعونة على سبيل
وذلك لا يليق به تعالى ولا يوصف تعالى بأنه خليل لغيره وانا امتنع
وصفه بذلك لان الحالة هي الاختصاص التام واذا اجريت على المجيء
على سبيل التثنية وقال بعضهم ان هذه اللفظة مشتقة من جعل الانا

غيره في خلل اموره اذا اطلعه على سراده فلا يليق به تعالى ان يكون
خليلا لغيره وان وصفا ابراهيم صلوات الله عليه بأنه خليله
لهذا الوجه ولا يفقاره ايضا والحاجة اليه من الحالة بالفتح التي
هي الحاجة ولا يوصف تعالى بأنه صديق لغيره في انه يحبه ويريد
منافعه واعلم ذلك متقربا اليه وذلك لا يجوز فيه تعالى ولا
يوصف تعالى بأنه محب ومحبوب ومبتل لان ذلك كله يفيد
التوصل الى العلم ولا يجري عليه فما جرى عليه
تعالى من الاوصاف الراجعة الى الارادة والكراهية اعلم ان كونه
مريدا ليس بمشتق من فعل الارادة واما وصف تعالى بذلك لكونه
على هذه الحال المعقولة فوصفه عند التحقيق بأنه مريد ليس مضافا
الافعال واذا في كلام الشيوخ انه من صفات الافعال فلانه تعالى
لا يتحقق هذا الوصف الا عند فعل الارادة وان لم يكن مشتقا منها
فهذا هو العذر في الحاق هذا الباب بصفات الافعال وهو
تعالى بأنه شائق لان المشية هي الارادة ويوصف تعالى بأنه محب للفعل
لان معنى المحبة هي الارادة وان اعتبد الحذف مع لفظ المحبة ولم يفد
ذلك في لفظ الارادة وقد سنا ذلك في صدر هذا الكتاب وليس المحبة
هي الشهوة ولا يشتركه في الشهوة ولا ارادة لانهم يقولون فلان شق
الاكل اذا كان ضائما ولا يقولون انه محب الاكل كما لا يقولون انه
مريد له في حال الصوم ويوصف تعالى بأنه راض بالفعال اذا كان طاعة

وانما يوصف الارادة بانها رضا اذا كانت متعلقة بفعل الغير
 لانهم لا يكادون يقولون في المريد بانه راض بفعل نفسه كما يقولون
 ذلك في فعل غيره لانهم لا يكادون ولا يسمون الارادة بانها رضا
 الا اذا وقع مرادها لانهم لا يكادون يقولون رضيت شيئا وهو
 واقع ويجب ان يكون الكراهية متوسطة بين الارادة والفعل لان
 من اراد من غيره فعلا شيئا ثم كرهه وجد الفعل فان الارادة
 المتقدمة لا توصف بانها رضى وعندى على انه تعالى لا يوصف
 بانه راض بفعل زيد الا اذا كان زيدا فاعلا لكمال مراده فان
 في فعل دون اخر لم يوصف بانه رضى طاعته وعندى لها ثم يوصف
 تعالى بانه رضى لطاعته وان كان صاحبا قد اتى بكبيرة ويقول
 ان معنى كونه تعالى راضيا عن زيدا انه مرابط الثواب والصح ان تعالى
 يوصف بالرضا ببعض الانفعال الواقعة من مطيع بعينه وان كان عليا
 في غيره وليس يوصف تعالى بانه راض عن احد الا وهو مستحق للثواب واجاز
 ان يكون مستحقا ايضا للعقاب بفعل اخر ويوصف تعالى بانه قاصد
 الى الفعل ومختار له وموثر لان الارادة انما تسمى قصدا اذا تعلقت
 بفعل المريد وقارنته وكانت من فعله ولهذا لا يسمون مراد دين
 فعلا بانه قاصدا اليه ولا من فعلت فيه الارادة بانه قاصد وليس
 يتنع ان يسمى الارادة قصدا وان لم تكن مقارنته المراد لانهم يقولون
 قصدت الى الملقع او الى ما صنعت منه كما يقولون غرمت على ذلك



والا اختيار ولا اختيارا بشرط اجرائها شروط اجراء القصد ولا بد من
 اشتراطه ذوال الاجاء وحصول التخلية ولا يوصف تعالى بانه عازم
 لان الارادة انما يستعنى بها اذا كانت من فعل المريد ومتعلقة بفعله
 ومتقدمة لحل الفعل ان كان مبتدئا وليس به ان كان مبتدئا واردة اليه
 تعالى لا يقدم على المراد لان تقدمها عبث ولا يوصف تعالى بانه عازم
 ولا يوصف تعالى بانه ناو لان الينة انما توصف بها ارادة اذا كانت
 في القلب والضمير وكانت مفعولة في القلب وهذا لا يوصف بانه متعمر
 ولا منطوي ويوصف تعالى بانه كاره لان جلا اسمها هي عن القبح وقد
 بينا ان النهي لا يكون كذلك الا بالكراهة ويوصف تعالى بانه شاحط
 للفعل بانه كاره له ويوصف تعالى بانه يغضب على الكفار بمعنى انه يريد
 عقابهم ولعنهم وليس المراد بذلك تغير الاحوال التي تلحق العقاب لان جلا
 قد يوصف بالغضب اذا اراد الاشقام ولم يتغير احواله ولا يوصف
 بالغيظ لانه اسم للتغير لا تلحق العقاب ويوصف تعالى بانه يغض
 الكفار بمعنى انه يعاقبهم ولا يوصف تعالى بالاسف والحسرة لانها تفيد
 الغم بامر متقدم والغم لا يجوز عليه تعالى **فصل** فيما يتخذه
 من الاوصاف من حيث لم يفعل ما يقدر عليه من افعال مخصوصة
 قد علمنا انه تعالى لا يفعل شيئا من القبايح فيجب ان نصفه بما يتقبح
 ترتبه غضا فوصفه تعالى بانه سبوح قدوس قدسنا انه يقضي شره
 عن كل قبح فيجب ان يحيا عليه هذه القايدة ويوصف تعالى بانه طاهر

بمعنى التزهد عن القبيح ويوصف تعالى بأنه غافر وغفور وسافر وسار
وعفو واما غافر وغفور وعفو فاما يوصف بها من حيث اسقط العقاب
تفضلا وعند المعتر له انه يوصف بذلك من حيث لم يفعل العقاب مع
وقوع الذنب الذي يستحق به وان كان قد خرج عن استحقاقه بالتوبة او
بثواب الطاعة العظيمة والذي يدل على صحة ما قلناه وفلا دما قال
ان من اسقط دينه على غيره تفضلا لا يقال انه قد عفى له عنه ولو
قضاء الدين فترك مطالبة به لم يقل احدا انه قد عفى عنه فعلمنا
ان لفظة العفو لا يطلق الا مع المفضل فلم يفعل العقاب
لا يستحق العقاب لم يوصف بأنه عفو وغفور وغافر بمتر له عفو
في هذا الحكم فاذا قيل قد قال الله تعالى وانما سار وسار
ان التوبة لا توجب اسقاط العقاب فاذا عفر مع التوبة فهو مفضل
باسقاط العقاب فاما سار وسار فمعناها انه تعالى لم يفعل في الدنيا
امارة العقاب من لعن واستحقاق ما يحرم مجازها ويوصف تعالى بالتيمم
من حيث لم يجعل العقوبة وعندنا ان يوصف بذلك من حيث لم
ما يضاف العقوبة من الحيوة والصحّة والسموة وهذا غلط لانه تعالى
بالعلم في حال اثناء الخلق واعدادهم وان لم يكن ذلك فاعلا فيه شيئا
من صحّة ولا سموة ولا حيوة واحدا يوصف بأنه حليم من حيث لم ينقم
من ظلمه وان لم يعلم انه فعل في جسمه شيئا يضاف الى انتقام وليس يجب
ان لا يوصف في الآخرة بأنه حليم اذا استوفى العقوبة لانه تعالى ليس يخرج

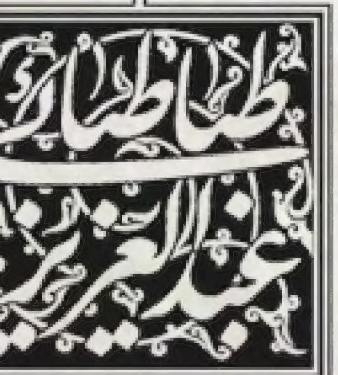
بإستيفاء العقاب في الآخرة من ان يكون ما عجزه وقدمه في الدنيا
ففايدة وصفه تعالى بأنه حليم لا يتغير ولا يوصف تعالى بأنه صبور
لان فائدة هذه اللفظة يقتضي ختم المكافاة والامام وذلك قيل
فيه تعالى ولا يوصف تعالى بأنه وقور لانه يفيد الاستقرار في المكان
ونفي الطيش وذلك مستحيل فيه تعالى واعلم انه لما كان من اكبر الاعراض
في العلم بمغالي اسما به وصفاته تعالى ان تدعوه غر وجل بها في الامور
التي يطلبها منه وجب ان تذكر جملة لتشرف بها على معنى الدعاء و
شروطه واحكامه **فصل** في ذكر جملة من احكام الدعاء اعلم ان
الدعاء هو طلب الداعي الشيء من غيره ويمضي في الكتب انه يقتضي الرتبة
وان يكون المدعو على رتبة من الداعي بعكس الامر وليس الامر على ذلك
لانهم يسمون السيد داعيا لعبده الى سقيه الماء وغير ما يامرون به
يقولون ان الله تعالى دعانا الى عبادة وطاقته فطلب لعباده الرتبة
لكن قد حصل في الالاق لفظ الدعاء انه يختص بالطلب من الله تعالى
دون غيره وان كان التقييد بخالف ذلك لانهم يقولون في هذا
الدفع دعاء اذا اختر مسألة الله تعالى ولا يقولون ذلك في غير
كما اخضت لفظ القرآن بكتاب الله تعالى وان كان اصل اشتقاقها
من الجمع المشترك المعنى انما سموه بحمد الله تعالى وليستجوه دعاء لان
المقصد بذلك طلب الرحمة والمغفرة ولانه لا يخلو في الاكثر من مسئلة
وطلب والدعاء انما يكون كذلك بالارادة كالامر وبشرط احسن الدعاء

في جملة



بنياد محقق طباطبائي

ان يعلم الداعي كون ما يطلبه بدينا يتقدمه ورأى يدعوه وذلك
 يقتضي فهمه ما الله تعالى ان يعرفه حل وعرض بصفاته وقدرته وكلمته
 ومن شرط خسر الدعاء ايضا ان يعلم حسن ما يطلبه بالدعاء والمكالم
 ذلك بان لا يكون فيه وجه قبح ظاهر وما غاب عن رزق وجوه القبح مثل
 كونه مفسدة وحجب ان يشترط في دعائه ويطلب ما يطلبه بشرط ان
 يكون مفسدة وان لم يظهر هذا الشرط في دعائه كما ان يصير
 في نفسه ومن الشروط ان لا يكون عالما بان ما يطلبه لا يقع ولا يفعل
 بخوان يشل الله تعالى الحياء الموت ليسر بهم او قتل عقاب الكفار
 وعند الداعي ان ذلك يقع عقلا وعند الداعي ما يتم انه يقع بالشرع
 كان مفسدة وليس يقع في العقل وقد يحسن منا ان ندعو تعالى بان
 يفعل ما نعلم انه يفعل لا محالة وانما حصر ذلك على سبيل الاستطاعة
 ولا ان فيه مصلحة ولطفنا ولهذا حسننا الاستغفار للذنوب والصلوة
 على الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين ولا شبهة في ان فعل ذلك عند
 الدعاء لا يستلزم اجابة له وينقسم ما يتناوله الدعاء الى قسمين احدهما
 قد تقدم العلم بانه واجب مفعول لا محالة نحو ائابة المؤمنين والصلوة
 على النبي صلوات الله وسلامه عليه واله فالفايدة فيه التقدير
 والتقرب لا طلب ما يتناوله الدعاء والقسم الاخر ما لا يعلم وجوبه
 وحصول فعله لا محالة وهو على ضربين احدهما ان يكون واجبا
 وان نحن لمينا وجوبه مثل ان يكون لطفنا في المكلف وينقسم الى قسمين



بنیاد محقق طباطبائی

